



كتاب المسامرة

للكمال بن أبي شريف بشرح المسامرة للعلامة

الكمال بن الهمام في علم الكلام

رحمه الله

م

٨٦٥

وعلى المسامرة أيضا حاشية للشيخ زين الدين قاسم الخنقي وضعناها في

صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصولا بينهما جدول

وجعلنا التعقيب للكتاب الاول

(تنبيه)

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخبر الشيخ فرج الله زكي

الكردي بالجامع الازهر الشريف بمصر

ومحل بيعه بمصر عند شكر الله أفندي بجوار أجرة خزانة اسكولاب بالموسكى

(حقوق الطبع محفوظة للترنم)

(الطبعة الاولى)

بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٣١٧

هجريه

(بالقسم الادبي)

٨٨٩

ازميرلى اى. هاكل

٨٦٥

٨٦٥

٨٨٩

ازميرلى اى. هاكل

izmirli. Hakkı

٨٨٩



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيدده ورقم سطوره رسائل معلنة
بوجوب وجوده الى كافة غيبهده والصلاة والسلام على افضل من جباهه من فضله
عزیده محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده وتابعي سنته وجماعة
صحابته في تقويم العقيدة وتسديده (وبعد) فهذا توضيح لكتاب المسيرة في العقائد
المنجية في الآخرة تأليف شيخنا الامام العلامة أوحد علماء مصره وواسطة عقده
محقق عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهابي بن الهمام
جاد ضريحه بالرضوان صوب النجم وبؤاه مولاه مبقوا صدق في دار السلام قصدت
فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سائل من الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الامام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفي عامله الله تعالى بلطفه الخفي
✽ الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين (وبعد) فان
الفقيه الى رحمة ربه الغني قاسم الحنفي يقول ان بعض الاخوان قرأ على كتاب المسيرة
في العقائد المنجية في الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألني
أن اكتب له ما وقع في التقرير فأجبتة الى سؤاله مستعينا بالله انه حسبي ونعم الوكيل

سبحانه

سبحانه النفع به لي ولمن قرأه أورقه ولمن فهمه بعد أن فهمه انه تعالى ولي كل نعمه
وبه العون والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله عنه ورضي عنه ونفع بعلمه المسلمين
(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب
المجيد وعمل بروايات حديث الابتداء كلها في رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي في عمل
اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم وفي رواية لابن حبان وغيره كل
أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفي رواية للامام أحمد في مسنده كل أمر ذي بال
لا يفتح به كراهه فهو أتم وأقال أقطع هكذا أورده في المسند على التردد وفي رواية أوردها
الخطيب في كتابه الجامع لا خلاق الراوي وأدب السامع كل أمر ذي بال لا يبدأ
فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منها
لان الابتداء بهم ما ابتدأ بحمد الله وبذ كراهه وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد
لله فان قيل انما الابتداء حقيقة بسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله
فمن جملة المبدوء بسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهم معامتة عذر أجيب بوجهين
أحدهما أن الابتداء محمول على العرف الذي يعتبر عمدا لا الحقيقي فالكتاب العزيز
مبدؤه عرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميته بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدؤها
الخطبة التي هي بالبسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثاني أن المراد بالابتداء
أعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده
وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكاف ✽ والباء في باسم الله متعلقة
بمخروف تقديره هنا باسم الله أولف هذا الكتاب والباء للابسة على جهة التبرك
فيكون المعنى متبركا باسم الله أولف أو أضع فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضع
بكمالها في ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من تقديره ابتدئ ✽ والله علم للذات الواجب
الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحمل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال

والاشتقاق وهم هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحته شروح الاسماء الحسنى ومطولات
كتب التفسير والكلام والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للبالغه من الرحمة وأصل
معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان على من رقله وهـ ذا
في حق الله تعالى محال ورجته للعباد إما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون
من الصفات المعنوية وإيمانفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحده الله
تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله وأما تعريف مطلق الجذب بأنه الوصف بالجميل
الاختياري أو بأنه الثناء باللسان على الجليل الاختياري فإنه لا يتناول الثناء على الله تعالى
بصفات ذاته لتعالیه عن وصفها بالعدم وعن اختيار فإنه معنى الحدوث وما ذكر
في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشف تعسف ظاهر واللام في الجديد صحت كونها
للجنس وعليه صاحب الكشف وكونه اللام استغراق واليه ذهب الجمهور واللام في الله
يصح كونها الاختصاص وكونه اللام استحقاق فالتقدير أربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة
على اختصاصه تعالى بجميع المحامد أما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر إذا المعنى
كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له وأما على الجنس فبالالتزام لأن المعنى أن جنس
المحامد مختص به تعالى أو مستحق له ويلزمه أن لا يثبت فرد منها غيره إذ لو ثبت فرد منها
لغيره لكان الجنس ثابتا له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف لما دلل
الحمد لله ثم إن جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى أن قائل الحمد لله
منشئ للثناء على الله سبحانه بمعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى
لغوى لا يتنافى كونها اخبارية اصطلاحا إذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا
وقد راعى المصنف رحمه الله براءة الاسمهلال بالإشارة إلى معظم العقائد من الذات
الواجب الوجود بقوله لله وإلى صفات الألوهية والمعاد والنبوة بقوله (بارئ الامم) الخ
والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقا برأى من التفاوت والتنافر أى منشئ أنواع الحيوان

أو خالقها قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمنا لكم أو
منشئ نوع الانسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا برأى بما ذكر والامة تطلق لمعان
واللائق منها هذا الجماعة وقد يخص بالجماعة الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة
اليهم ودعائهم إلى الله يسمون أمة الدعوة فإن آمنوا كلهم أو جماعة منهم سمي المؤمنون
أمة الملة (ومولى النعم) أى مانح الامور المنعم بها عومامن الايجاد والامداد بالبقاء ومن
السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات
وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهي والرفعة وغيرها (الذي لا راد لما حكم) أى
الحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى وقسم) لأن كل شئ
في قبضته ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شئ سبحانه (المتفرد
في وجوده بالقدم) وسبأني بيان معناه واعلم أنه قد كثرت استعمال المصنفين في خطبهم لفظ
المتفرد بصيغة التفعّل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الاسماء توقيفية على
المرجح وهو قول الاشعرى ولم يرد بذلك سمع وان ورد أصلها كالواحد والاحد أو ما بنحو
معناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحينئذ فاطلاقها على قول القاضي أبي بكر
الباقلاني وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصاوان
لم يرد به سمع أو على مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقيف في
الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف
وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة في حقه تعالى
بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقائد وفي قوله (الحاكم على من سواه بالقضاء
والعدم) تنبيه على أنه مع تفرد بالقدم متفرد بالبقاء أيضا وفي قوله (ثم يعيدهم) أى بعد
إفنائهم (لفصل القضاء بينهم فيأخذ للظالم من ظلم) أى من ظلمه تنبيه على أن من الحكمة
في الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهائم لهذا التناصف

وفي قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم) من عملها وجزائه (ويتدارك بعفو من شاء ومن شاء منه انتقم) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلام العمل وجزائه راجع إلى المشيئة الإلهية فلو شاء تعالى لما أتاب الطائع ولا أوجد منه طاعة وأن العاصي في المشيئة أن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه خلافا لأهل الاعتزال فيهما وسيأتي ذلك في محله (له الأمر كله لا يسئل عما فعل واحتكم) أي حكم به أو أودعه من الحكم في خلق مخلوقاته وإبداع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك وفيه إشارة إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء نفي المذهب الاعتزال (والصلاة) وهي من الله تعالى الرحمة خص الأنبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيم لهم (والسلام) وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث إلى الجن والإنس) ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغناء عن هذا الوصف عن التصريح بالاسم لبوغ شهرة انفرادهم بهذا الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم إذ لا مزية في أنه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا في أنه المخصوص بالبعثة إلى الإنس والجن كافة (بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم) العائد نفعها إلى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على متمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة لأنهم باعثة على شرعيتها كما يميل إليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى تعلل بالاعراض إذا الغرض ما لا جله إقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن أن يبعثه شيء على شيء (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أي الصفات التي يفخر بها (والكرم) أي الجود وهو فائدة ما ينبغي لا يعرض كرر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفا والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار إليه امتثالا لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره والا لكان أصله الأهل كما اقتصر عليه في الكشف أو هو من آل إلى

كذا يؤل إذا رجع إليه بقراءة أو رأى أو غيرهما كما ذهب إليه الكسائي ورجحه بعض المتأخرين وقد خص الشرع عند الشافعي رحمه الله بلفظ الآل مؤمناً بنى هاشم والمطلب ابن عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع إليه بقراءة للدليل المبين في الفقهيات في قسم النبي وأولاده وقيل آله أهل الأذنون وعشيرته الأقربون وهو بهذا التفسير قد تناول بن عبد شمس وبن نوفل ابن عبد مناف لأنهم في رتبة بنى المطلب في القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا ومات على الإسلام وإن تخللت ردة وقوله (ما أضاء نجم وأفل) أي غاب (وهطل غيث) أي تتابع نزوله (وانسجم) أي سال مقصوده بتأييد الصلاة بقراءة بقاء الدنيا فإن زوال كل من الأضياء والأفول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل أن يراد هذا التأييد بقوله ما أضاء نجم وأفل ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرار ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال (وسلم تسليما) امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما (وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (بعض الفقهاء من الإخوان) في الله تعالى (كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة) أي حجة الإسلام (أبي حامد محمد) بن محمد بن محمد بن أحمد (الغزالي) الطوسي (نعمه الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته) وهي الرسالة التي كتبها لأهل القدس مفردة ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتب الأحياء الأربعة (فلما توسطها) القارئ المشار إليه (أحب أن أختصرها وأحييت) أنا أيضا ذلك (فشرعت على هذا القصد) يعني قصدا الاختصار (فلم أستمع عليه الاثحور رقتين) من الأصل أو مما كتبه (وتعرض للخاطر استحسن زيادات) على ما في الرسالة المشار إليها (أراني الذي يربني) أي يخلق لي الرؤية القلبية التي هي الرأي (أن

ذكرها) أي تلك الزيادات (مهم) لقاصد تحرير العقائد (وأنه تميم لطالب الغرض) كذا
 في النسخ ولعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أي طالب تحرير العقائد أو طالب
 اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن
 القصد الأول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق الا كتابا مستقلا) لكثرة زيادته (غير أنه
 يساير) أي يساير كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية (في تراجمه) لحسن ترتيبها
 وبيدع أسلوبها (وزدت عليها) أي على التراجم المشار إليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة)
 في صدر الركن الأول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة) كما صنع
 في تراجم الركن الثاني اختصارا وتقريبا (وبالغت في توضيحه وتسهيله اذ لم أضعه الا
 ليسهل) أي ليكون سهلا (على الاوساط والمبتدئين) ليعم نفعه (وها هو ذا والله) سبحانه
 لا سواه (أسأل أن ينفعني به) في الآخرة (و) ينفع به (من قرأه في الآخرة) فإن النفع فيها
 هو المطلب الأعلى والمقصد الأهم (أنه) تعالى (المولى لكل جميل) المنعم به (وهو حسبي) أي
 محسبي وكافي (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسيرة في العقائد المنجية في
 الآخرة) لانه ساير تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى انه ترجم بها وان خالف ترتيبه في بعضها
 والمسيرة في الاصل مفاعلة من السير وهي أن يسير الرايكان متخاذين أطلق هنا مجازا
 على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه (وينحصر) كتاب المسيرة (بعد
 المقدمة) أي ينحصر ما عدا المقدمة منه (في أربعة أركان) معقودة للكلام في معرفة الذات
 والصفات والافعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (في الايمان والاسلام
 وما يتصل بهما) ووضعها عقب الارقان الاربعة مأخوذة من الغزالي أيضا فإنه عقد في
 كتاب الاحياء فصلا للكلام في الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة
 القدسية (الركن الأول) معقود للكلام (في ذات الله تعالى) الركن (الثاني) معقود
 للكلام (في صفاته) تعالى الركن (الثالث) معقود للكلام (في أفعاله) تعالى الركن

(الرابع)

(الرابع) معقود للكلام (في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها في
 عشرة أصول) الركن (الأول في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة أصول وهي العلم
 بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا
 مستقر على مكان وأنه يرى وأنه واحد ﴿ المقدمة تعريف الفن ﴾ أي فن علم العقائد
 المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة الكلام التفصيلي في الفن
 آخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام

(المقدمة) اللام للعهد وهي طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يرتبط لهما وانقطاع
 بهافيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لأن أرباب العلوم النظرية
 رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه لأن العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب
 حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصورها بصورة اجمالية
 تساويها صورنا للطالب والنظر عن الاخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها وذلك
 هو المعنى بتعريف العلم ولما اتفقوا على أن تعاريف العلوم في نفسها بحسب تمايز
 موضوعاتها ناسب تصدير العلم أيضا ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات
 بعدما أفاد التعريف تميزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعروف للشيء هو
 الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازاه عن كل ما عداه والفن نوع من أنواع العلم
 ترجع مسائله الى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمي به لأن عنوان
 مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه ولأنه
 يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ولأنه كثر فيه الكلام مع
 المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه
 كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعروف في هذا التركيب ومطلع

في ترتيب الكتاب (والكلام) أي الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علمياً) أي من جهة كون تلك المعرفة علمياً في أكثر العقائد (وظناً في البعض منها) والمراد بالنفس هنا الإنسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقوله خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حسن أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس مالها وما عليها غير أن أبا حنيفة رضي الله عنه عرّف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الأحكام الشرعية الفرعية والفقه الأكبر وهو العلم بالأحكام الشرعية الأصلية أي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني فقط فأسقط قوله مالها لأن القصد به ادخال معرفة إباحة المباحات لأنها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب

التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة ادراك الجزئيات وهذا كالنفس وقوله (ما عليها) أي ما يجب عليها فخرج معرفة مالها وقوله (من العقائد) من للبيان فخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة والعقائد جمع عقيدة وهي قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الإسلام) الإضافة للبيان والدين وضع الهيئات سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات احتراز بقوله الهي عن الأوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الأوضاع الإلهية غير السائقة كانباء الأرض وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الأوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجودات ونباتات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الإلهي بذاته سائق إلى ذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصله أي يناسبه ويليق به (عن الأدلة) متعلق بمعرفة (علمياً) تمييز (وظناً في البعض) أي ادراك النفس ما عليها من العقائد ادراكاً حاصلها عن الأدلة اليقينية والظنية في البعض وبه

الواجبات

الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام والإضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الإسلام في الخاتمة ثم إن كان المراد بما عليها ما يطلب طلباً جازماً أي ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة نذبات المندوبات وكراهة المكروهات وإن كان المراد به ما يطلب منها فعلاً أو تركاً طلباً جازماً أو غير جازم فيخرج معرفة النذبات والكراهة أيضاً بقوله من العقائد والأدلة جمع دلائل وهو ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري واعتباراً لا مكاناً ليتناول التعريف ما قبل النظر إذا الدليل دليل قبل أن ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن الفاسد إذا لا اعتبار به وإن اتفق أن يفضى إلى المطلوب والتقييد بالخبري احتراز عن المعرفي لأنه انما يفيد مطلوباً تصورياً وقوله عن الأدلة متعلق بقوله معرفة أي معرفة ما ذكر الناشئة عن الأدلة وهو صريح في أن التقليد غير كاف في العقائد ﴿١﴾ وأعلم أن انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى انظراً وقد لا يكون لذلك ومنه أكثر حديث النفس فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمنع عليه عن أدائها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الإمام الرازي والآمدي والمراد بالنظر بدليل أجمالي أما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبهة والزمان المنكرين وإرشاد

خرج ادراك المقلد والأدلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فيتناول البرهان والامارة واعتباراً لا مكاناً ليتناول ما قبل النظر والصحيح هو ما فيه وجه دلالة والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر أو من الظن به الظن بشيء آخر وما ذاتياً أو مع القرائن والظن الفكر الذي يطلب به علم أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس في المعقولات قصداً والعلم صفة يتجلى بها المذكور إن قامت به أي صفة ينكشف بها ما يذكروا يلتفت إليه انه كشافاً تاماً من قامت

المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محتمل من الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته تعالى و) معرفة (صفاته الذاتية و) محال وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم والسؤال في القبر) أو كفيته انما يستفاد (من خارج) لامن التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به إلى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشتراطها الجمهور وذهب البعض إلى أنها غير شرط كما سئذ ذكره في محله ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية وأما كيفية إعادة المعدوم فستعرف في محلها أنها ظنية وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية إعادة حتى لو لم يلق العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاده يتعلق به ما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الإيمان بالانبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الإيمان به اجمالا والواجب في الإيمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحيي الموتى ويبعثهم به تلك الصفة فخرج الجهل والظن اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز تقييدها بتجويز امر جوحا (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركيب والجوهرية والعرضية كقوانا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (وصفاته الذاتية) أي ومعرفة صفاته الذاتية وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أي وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج

للجزاء

للجزاء وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم فهاتان المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله في التعريف بقوله وظننا في البعض وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين من المسائل وبالله التوفيق وأما السؤال فليس من الظنيات لان أدلتها متواترة معني والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معني وهو أن المسؤول عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله (والخاصل منها) إشارة إلى اراد على التعريف وجواب عنه أما الايراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (معاداً) أي مرة ثانية (من إعادة النظر) في الدلائل فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكير لما سبقته معرفة حاصله عن الالتفات إلى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع وأما الجواب فهو ومنع أن الحاصل ثانياً من إعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقاً انما يعتد منه باعتبار حصوله أولاً اذ هو المعرفة وأما باعتبار حصوله الثاني فليس منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أي من حيث انه معاد (داخل من حيث حصوله الاولى) من النظر في الدليل أولاً (وهي) أي هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وان اتصف بكونه معاداً ولا يخفى بعدم معرفة ما قررناه أن الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لا إعادة النظر دون نسيان أمان كانت إعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج إلى اكتساب باستئناف نظر جديد فالخاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضاً والخاصل منها) أي من العقائد (معاداً من إعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أي معاد الخ (داخل من حيث حصوله الاولى وهي حيثية ثابتة له

ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضا أنه لا يتناول مباحث الإمامة مع أنها من علم الكلام لذكرها في كتبه وأجيب بمنع كون مباحث الإمامة من علم الكلام وقد أشار المصنف إلى هذا الإراد وجوابه بقوله (ومباحث الإمامة ليست منه بل) هي (من المتهمة) وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية ومحمل بيانها كتب الفروع وهي مسطورة فيها وانما كانت متممة في علم الكلام لانه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها اتيمما لفائدة علم الكلام على أن بعضهم أدخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد أنهم في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما سنبينه في محله ان شاء الله تعالى وفي الايمان بمن في قوله من المتهمة تنبيه على أن في علم الكلام من المتهمة غيرها كالكلام في التوبة لانه من مباحث الفروع أيضا (وموضوعه) أي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها بعد علماء واحد ويمتاز عن سائر العلوم هو (المعلومات التي يحمل عليها) أي شئ (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ ذلك) فانه يبحث ومباحث الإمامة ليست منه) أي من الفن (بل من المتهمة) فالاول يختلف باختلاف الحثية والثاني من الواحق بكل حال (وموضوعه) أي موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التي يحمل عليها) أي شئ (تصير معه) أي مع ذلك الشئ (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك الباري تمتنع (أو مبدأ ذلك)

فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما تمتنع عليه كالحادث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحادث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك يبحث عن أحوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى قديم أو الباري تعالى واحد أو علم أو نحوها أو الجسم حادث أو اعادته بعد فناءه حق فقد جمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثالا فقد جمل على المعلوم ما صار معه مبدأ العقيدة دينية فان تركيب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول الموافق والمقاصدان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحينية تتعلق باثبات العقائد الدينية معتبرة فيها * واعلم أن اللائق تسمية ما يجب للباري تعالى وما تمتنع في حقه صفات لا أحوالا اشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على الباري تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعيها في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية أي التي تلحقه لذاته أو جزئه أو لخارج عنه مساو له وينشأ أن من موضوع علم الكلام المحادثات اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايتها فهي أن يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستتضاه من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما شتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان (وقد أرشد سبحانه اليه) أي الى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى (ان في خلق السموات يعنى أو يصير المعلوم مع ما جمل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسبب تحقيقه ان شاء الله تعالى (الاصل الاول العلم بوجوده) (قوله وقد أرشد الخ) هذا دليل سمعي عقلي

والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لا بات و) نحو (قوله) تعالى (أفأيتهم ما عنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون و) قوله تعالى (أفأيتهم ما تحرقون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) لو نشاء جعلنا ما أي متحطما وهو المنكسر ليسه (و) قوله تعالى (أفأيتهم الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن) أي السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء جعلناه اجاجا أي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفأيتهم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتهم أم نحن المنشؤون فن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات) من خلق الارضين والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات وسائر ما شملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبته) على قانون أودع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء الامن لا عبرة بمكابرته) وهم بعض الدهرية (وانما كفروا بالاشراك) حيث دعوا مع الله الها آخر (ونسبة) أي وبنسبة (بعض الحوادث الى غيره تعالى وانكار) أي وبانكار (ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كابعث وإحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالمجوس بالنسبة الى النار) حيث عبدوها فدعوا لها آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أي بسببها فانهم عبدوها (والصائبة بالكواكب) أي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى أهر من والوثنيون ينسبون بعض الآثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الاعتراف ببعض (قوله الامن لا عبرة بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا) أي العقلاء (قوله كالمجوس) مثال المشركين

آلهتنا بسوء والصائبون ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون (واعترف الكل بأن خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا) أي الاعتراف بما ذكر (كان) ثابتا (في فطرهم) من مبدء خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أي لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا في فطرهم (كان) المسموع من الانبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق الى التوحيد) والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا اله الا الله دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا في فطرهم ففي فطرة الانسان وشهادة آيات القرآن ما يغني عن اقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظائر) على سبيل الاستظهار (لأثباته) أي لاثبات وجود الباري تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فاقتفاهم حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أي ما سوى الله تعالى من الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أي الممكن (لا يستغنى عن سبب يحدته) أي يرجع وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهي قولهم الحوادث لا يستغنى عن سبب يحدته (فضرورية) ومعلوم أن الضروري لا يستدل لأثباته ولكن (قوله وقد رتب العلماء النظائر الخ) هذا دليل عقلي محض فاجتمع لهذا الاصل السمي والعقلي المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذي ذكره المصنف ينتج من أول الاول العالم لا يستغنى عن سبب يحدته (قوله أما الثانية فضرورية)

ينبه عليه (و) قد (نبيه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله) أي ما قبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (مابعد) منها (مقتتر بالضرورة الى مخصص) لان كلامه تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجع لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه لان الترجيح من غير مرجح مثال (وأما) المقدمة (الاولى) وهي قولهم العالم حادث فاعلم أولاً أن العالم كماله أي جواهر وأعراض فالجواهر ماثباته بمعنى أنه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ماثباته يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاق في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبيه على الاول منهما بقوله (فالاعراض ظاهرة الافتقار) أي الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر ونبيه على الثاني منهما مع تضمنه حدوث الاجسام بقوله (وهي أيضاً قائمة بالجسم) مفتقرة في تحققها اليه (فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده (ويدل على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الاولى) وهي أن الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسم لا ساكناً ولا متحركاً كان عن نهي العقل وهي قوله والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل وهي قضية ثابتة ضرورية والصغرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الاعراض فظاهرة الافتقار والعرض ما لا يقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقوم به (قوله وهي) أي الاعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هي قوله لا تخلو عن الحركة والسكون

ناكبا

ناكبا واتن الجهل راكبا هذه عبارة شجة الاسلام المأخوذة معناها من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين (وأما) الدعوى (الثانية) وهي ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاولى منهما بقوله (فاشوه من تعاقبهما) أي كون كل منهما يعقب الآخر أي يتخلفه في محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أي ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أي في ذلك التعاقب والانقضاء (حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد) من الاجسام (الساكنة كالجبال مثلاً) يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلاً وغيرها) وقوله وغيرها يغني عن قوله مثلاً والعكس (وكذا) يجوز عقلاً (قلبه) أي قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهباً ونحوه) كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويره) أي تجوير ما ذكر من الحركة والقلب (تجوير عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على ماثباته) في اثبات الدعوى الثالثة وأشار الى الطريق الثاني بقوله (ولان السابق) فقوله ولا أن عطف على قوله فاشوه اذا التقدير وأما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلان ما شوه هذا الخ ولان السابق أي من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه استحتم عدمه على ماثباته في وجوب بقاء الباري جل ذكره) في الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها (وتجوير طريان الضد) على محل هو (تجوير العدم) على ضده الذي كان بذلك المحل أولاً ضرورة أن الضدين يمتنع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوير المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ تجوير الطريان وبالنظر الى ضده هو تجوير العدم على هذا الضد والاولى أن تجوير الطريان يستلزم تجوير العدم لأنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة) (قوله وأما الثانية) هي قوله وهما حادثان (وأما الثالثة) هي قوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غير هاتين الصغرى العالم ممكن موجود والكبرى وكل ممكن موجود حادث فاعلم حادثاً أما أنه ممكن فلا أنه مركب وكل مركب

وهي أن ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أي فبرهانها أنه لو لم يكن (كذلك) لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك) أي حركاتها اليومية (فيالميتنض ما لا أول له من الحوادث لم تنفقه النوبة الى وجود الحادث الحاضر) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك، وعلم جرا (وانقضاء ما لا أول له محال لأنك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله) فلاحظته (وهلم جرا على الترتيب لم تنفض الى نهاية) ودخول ما لانهاية له من الحوادث في الوجود محال (والا) أي وان لا يكن ما ذكرنا من عدم افضائك الى نهاية (الكان لها) أي لتلك الحوادث (أول وهو خلاف المفروض فوجود الحاضر الحادث محال) على هذا التقدير لانه لازم للحال وهو وجود حوادث لا أول لها (لكنه) أي الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفي ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفي) أي فلانتهاء وجود حوادث لا أول لها انتفي (ملزومه وهو كون ما لا يتخلو عن الحوادث قديما) فثبت نقيضه كما أشار اليه بقوله (فما لا يتخلو عن الحوادث حادث و) بعد ثبوت ذلك تقول في اثبات حدوث العالم (هذا العالم لا يتخلو عن الحوادث) وما لا يتخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث واذا ثبت ممكن لافتهقاره الى أجزائه وأما أن كل ممكن موجود حادث فلا أن الممكن متساوي الطرفين فيمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته بل لا بد له من مؤثر فبأيؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والالزم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والالزم الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدثا لصار موجودا بإيجاده غيره إياه ولو كان كذلك لكان الإيجاد إما ذات الموجد القديم وهو محال لانه يقتضي وجوده في الازل لو جود ما هو إيجاده ووجود الحادث في الازل محال أو ذات الموجد وهو مفضل الى إيجاد الاثر والمؤثر أو معنى

حدوثه

حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنى) أي المقصود (بالاسم الذي هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند اليه إيجاد كل موجود وله في معنى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهي أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه وما في الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة (الاصل الثاني أنه) أي أن الباري (تعالى قديم لا أول له أي لم يسبق وجوده عدمه) وهذا التفصيل يبرر القديم بنبه على أن القدم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائما بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة الشئ مؤثرة في وجود ذلك الشئ لانها تابعة له وكذا الثاني لانه اذا كان إيجادا محادثا كان القديم محلا للحوادث وان كان قديما فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث ولان علة وجود العالم وجود الباري ووجوده لاستحالة التخلف عنه في الازل فيقتضي قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به والجواب عن الاول أن وجود العالم يتعلق بإيجاد الله تعالى إياه والإيجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما يتعلق وجوده بغيره ولان الإيجاد ما كان ليوجد في الحال بل ليوجد بدوقته وجوده على ما يأتي في التكوين وعن الثاني أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام الباري ويجب أن لا يحصل في العالم تغير وهو خلاف الحس (الاصل الثاني أنه تعالى قديم) أي متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفي عبارة غيره ما لا أول لوجوده وقيل ما لم يسبق بالعدم وقيل ما لم يسبق بالغير والقدم إما اضافي أو زمني أو ذاتي أما الاضافي فهو أن يكون ماضى من وجوده أكثر ماضى من وجود غيره كالموجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزماني

القديم وليس القدم معنى زائد على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد ليس تحت لفظة
التقديم يعنى في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظن أن القدم
معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه
ويتسلسل الى غير نهاية لا واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لأنه لو كان حادثا
افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله) أى فهو
مسمى بكلمة الجارية (والا) أى وان لم يكن قديما كان حادثا (نتلنا الكلام الى محدثه
وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرناه في الاصل
السابق من أن المحال الذي هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث
الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (مما
ذكرناه) أى من الطريق الذى ذكرناه (فى) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود
الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب على) أى ترتيب معلول على علته بكل مرتبة من
مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن إيجاد كل للآخر) الذى يليه (بالاختيار) كما ينبى
عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا على ليس على
طريقة الفلاسفة وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور فى حوادث
لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث) فى الوجود دون تعرض لكون
فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بعدم وأما الذاتى فهو أن لا يكون وجوده من الغير
والحدوث أيضا اضافى وهو أن يكون ماضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره
أو زمانى وهو أن يكون مسبوقا بعدم أو ذاتى وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم
الذاتى أخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بعكس ذلك لان الحدوث نقيض
القدم ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص (قوله لان هذا الترتيب على) أى الاول
علة للثانى وهـ لم (قوله وذلك) أى دورات الافلاك قلت واللهم تقرير آخر وهو أن كل

كل منها علة لوجود ما يليه (الكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب
أن ينتهى) حصولها فى الوجود (الى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذى هو الله الا ذلك)
الموجد الذى لا أول له (تعالى وتقدس عن كل تنقيصة) سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله
تعالى فى الارشاد فان قيل فى اثبات موجود لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها
لا يعقل استمرار وجود الا فى أوقات وذلك يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها أى وقد تبين
بطلانه قلنا هذا زال من ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن بوجودها وكل
موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقت والمستمرة فى العادات التعبير بالاوقات عن
حركات الفلك وتعاقب الحديد فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت فليس من شرط وجود الشئ
أن يقارنه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى
وقت وقد درت الاوقات موجودة لا تقتصر تلك الاوقات الى أوقات أخرى ذلك يجب على
جهالات لا ينتحلها عاقل فالبارى سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منقرب وجوده
وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد (الاصل الثالث) فى البقاء وهو (ان الله
تعالى أبدي ليس لوجوده آخر أى يستحيل أن يلحقه عدم) لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت
قدمه استحالة عدمه (لانه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة لما من
استحالة التراجع بلا مرجع (فاما) أن ينعدم (بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لتدبرته (أو)
ينعدم (بعدم يصادفه) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم
ما يتصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته ان اقتضت
وجوده فقط فى الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقا فى الخارج فهو
الممتنع وان لم تقتض شيئا منهما فهو الممكن فالبارى تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب
لذاته يجب أن يكون قديما لانه لو كان حادثا لكان محتاجا الى محدث فيكون ممكنا
هذا خلف (الاصل الثالث)

صلاحية بالعلية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون) وجوده له (من نفسه) أي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما (فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته) المتدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها لان ما بالذات) أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما (لا يتخلف عنها) وقد تنحصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يتقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثاني) وهو انعدامه بعدم بضاده باطل أيضا (لان ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث لا يجوز الاول) وهو كونه قديما (وإلا) لوجاز كون ذلك الضد قديما (لم يوجد معه) أي لزم انتفاء وجود الباري سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع) بين الشئيين اللذين انصفاه (وقد ثبت وجوده تعالى) أزلا (ومحال وجوده في القدم ومعه ضده) لما أمر أنفام أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا) يجوز (الثاني) أيضا وهو كون ذلك الضد حادثا (اذا ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أي الحادث (وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع) أي القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم) ورفع (لان الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث) الأصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتميز (أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصاري وقوله يتميز وصف كاشف لا يخص لان من شأن الجوهر الاختصاص بمميزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (وإلا) أي وان لا يكن ذلك بان كان قوله (وكذا الثاني) هو قوله أن ينعدم بعدم (قوله ولا الثاني) هو قوله أو حادث (الأصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتميز) خلافا للنصاري (والالكان الخ) أقرب من هذا

جوهرا

جوهرا (الكان) إما (متحركا في حيزه أو ساكنا) فيه لانه لا ينفك عن أحدهما (وهما) أي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا أو ساكنا (حادثان) لما عرفت أنه فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بما قدمناه) أي بسبب ما قدمناه في الأصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتي بيان ذلك في الأصل السابع (فان سماه أحد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز) من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (فانما خطؤه في التسمية) أي من حيث اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سيأتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه إيهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق الى سرادقات عظمتيه شائبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا (الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم و) الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة وهي الاجزاء التي (لا تجزأ أو باطل كونه جوهر) كما مر في الأصل الرابع (يستعمل به) أي باطل كونه جسما لانه اذا بطل كونه جوهر اخصوصا بحد يزيل كونه جسما لان كل جسم ان كل متميز محتاج الى الحيز والاله ليس محتاج (قوله فانما خطؤه في التسمية) يقال عليه فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه أن ذلك بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية قلت منع ركن الاسلام هذه التسمية مطلقا لان الجوهر عند القدماء وان لم يكن متميزا لكنه من جملة الممكنات وقال في الكفاية اطلاق هذه الاسامي على الله تعالى من غير ارادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة والشرع ويوهم معنى التركيب والحادث فلا يجوز استعماله أصلا (الأصل الخامس) (قوله وباطل كونه جوهر) يستعمل به (أي يستعمل بكونه ليس بجسم

فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) مافي الجسمية من (زيادة
لوازم تقتضي الحدوث كالهيمية والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلامها ينافي
الوجوب الذاتي لاقتضاءها الاحتياج على ما قرر في المطولات (فان سماء أحد جسمها
وقال لا كالأجسام بمعنى في نفي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم
بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطوا بذلك ومن أخطأ
بذلك (فأما خطؤه في إطلاق الاسم) لافي المعنى (كأول) أي كن قال جوهر
لا كالجواهر فان خطاه كذلك كما مر هذا أعني خطأ من أطلق الأول أو الثاني ثابت
(بالاجماع) من القائلين بأن الأسماء توقيفية والقائلين بجواز إطلاق ما لا يوهم نقصا
وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطأ في إطلاق اسم
الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والوجه ما شرحناه العبارة من أن قوله
بالاجماع خبر مبتدأ شذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من أطلق واحدا
منهما وامتناع إطلاق كل منهما ما ظاهره على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول
بالاشتقاق وهو القول بجواز إطلاق المشتق مما ثبت سمعا تصاف به معناه وما يشعر
بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله (فانه) أي فان الشأن
(لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يسوغ إطلاقه) أي إطلاق اسم
الجسم أو الجوهر (ليجوز) إطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الأسماء)
وهي المعتزلة وانقضى أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع إطلاقه عندهم لفقدان هذا
الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضا مع بقوله (ولان شرطه) أي شرط
(قوله مع زيادة لوازم) أي الجسم تقتضي الحدوث (قوله بالاجماع) أي باجماع القائلين
بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب
والسنة (ما يسوغ إطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشتمق منه كما

القول

القول بالاشتقاق في الأسماء عند التائمين به (بعد السمع) أي بعد اتصافه تعالى سمعا
بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) إطلاقه (نقصا) وكل من شرطي
الاطلاق منتفأ أما الأول فلأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على
الباري تعالى ولم يرد سمعا تصاف به بمأخذ اشتقاق المعنى المجازي لواحد منهما وأما الثاني
فنبه على انتفاء بقوله (واسم الجسم يقتضيه) أي النقص (من حيث اقتضاؤه
الافتقار) إلى أجزائه التي يتركب منها (وهو) أي الافتقار (أعظم مقتضى للحدوث)
وقد اعتمد على قول الاشتقاق أيضا أن يكون في اللفظ الذي يطلق اسم به بالاجمال
والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد
هو ما تصف الباري تعالى بمعناه ولم يرد أن لا يمنع به ولا يبرادفه وكان مشعرا بالجلال من
غير ووهم الخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو الزارع والرامي فانه لا يجوز
إطلاقه مع ورود قوله تعالى أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت إذ رميت
ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك وأنه لا يجب وزا إطلاق لفظ الجسم (فن أطلقه فهو عاص)
بذلك الإطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعني ركن الاسلام في فتواه فيمن أطلق عليه
تعالى اسم السبب والعلة إلى آخر كلامه (وهو) أي التكفير لمن أطلقه (أظهر)
من عدم التكفير له (فان إطلاقه) أي حال كونه (مختارا) لإطلاقه غير مكره عليه
(بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجانب الربوبية والاستخفاف به كفر
وفاقا (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء لوازمها) وهي
قبيل في قوله تعالى كما أحسن الله اليك ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح لو رود
اسم بسمع لك ورد بأن يسمع خرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا في الجوهر
والله أعلم (قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الاسلام في فتواه فيمن أطلق عليه تعالى
اسم السبب والعلة الخ

الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى
لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا امتناء ولا حال في شيء ولا محال له) ولا متحدث بشيء
ولا يعرض له إله عقليّة ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما
يعرض للأجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء
الجسمية وانتفاء المزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولان هذه الامور تابعة للزاج
المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على
الباري تعالى محالات فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها
يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الأصل الثامن ﴿ (الأصل السادس انه
تعالى ليس عرضا) واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض هو
(ما يحتاج الى اجسم) وفي الاقتصاد الجواهر (في تقويمه) أي في قيام ذاته وتحقيقها
(فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك
الشيء (والله تعالى قبل كل شيء وموجده) كما ثبت بالدلالة السابقة (و) الثاني
ما تضمنه قوله (لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه) كالارادة
والخلق (وليس العرض كذلك) اذ لا تعقل هذه الاوصاف الا الموجود قائم بنفسه
(وقد تحصل) من أول الاصول (الى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله
جواهر يتناول الاجسام لانها كلها جواهر مؤلفة (وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس
جواهر ولا عرضا) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (فلا يشبه شيئا) ولا يشبه شيء (كما
قال تعالى ليس كمثله شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه ويواجه أو المراد من مثله ذاته
المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فانه اذا
نفي عن يناسبه ويستمد منه كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أي ليس كصفته صفة

والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا امر زائد هذا مذهب
الاشعري ومن وافقه وأما الدلالة عليه فالى المطولات ﴿ (الأصل السابع أنه تعالى ليس
مختصا بجهة) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة
(لان الجهات) الست (التي هي فوق والتحت واليمين الى آخرها) أي والشمال
والامام والخلف (حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين) كالطير (فان
معنى فوق ما يحاذي رأسه من فوقه) أي من جهة العلو وهي جهة السماء (والباقي
ظاهر) وهو أن جهة السفلى ما يحاذي رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذي أقوى
يديه غالبا والشمال مقابلها والامام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها
والوراء مقابلها (و) معنى فوق (فيما يمشى على أربع أو على بطنه) أي بالنسبة
اليه ما (ما يحاذي ظهره من فوقه) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم
حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هي) أي الجهات (اعتبارية) لاحقيقية
لا تبدل (فان النملة اذا مشيت على سقف كان فوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه
المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات
لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجودا (في
الازل ولم يكن شيء من الموجودات) لان كل شيء موجود سواء حدث كما مر دليلا (فقد
كان) تعالى (لا في جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه
على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بجزء هو كذا) أي
معين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالجزء لبطلان الجوهرية والجسمية) في حقه
تعالى اذا لم يختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا
اختصاص له بالجزء الا بواسطة كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر
فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه (فان أريد بالجهة) معنى (غير هذا مما

ليس فيه حلز ولا جسمية فليبين) أي فليبينه من أراده (حتى يتطرق فيه أيرجع
إلى التنزيه) عملاً لا يليق بجلال الباري سبحانه (فيخطأ) من أراده (في مجرد التعبير)
عنه بالجهة لا يهاهم ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة (أو) يرجع (إلى غيره) أي غير
التنزيه (فيبين فساد) لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولي التوفيق فإن قيل
فبالأيدي ترفع إلى السماء وهي جهة العلو أجيب بأن السماء قبلة الدعاء تستقبل
باليدي كما أن البيت قبل الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمتصود
بالدعاء منزله عن الحلز بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الإشارة
بالدعاء إلى السماء على وجه فيه طول فليراجع من أراده ﴿ (الأصل الثامن أنه تعالى
استوى على العرش) وهذا الأصل معقود لبيان أنه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه
صرحاً في ترجمة أصول الركن الأول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين
بالجهة والمكان فإن الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش
والشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله
(الأصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال في الكفاية إن
الكرامية أثبتوا لله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت
المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على
العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا
الرجح على العرش استوى لا يعلم تأويله إلا الله وكذلك جميع المتشابهات ودليل
هذا أن الامام البيضاوي قال في تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش
صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي
عناهم منزله عن الاستقرار والتمكن وقال الامام الشافعي فيمارواه ابن أبي حاتم روي
بسند إلى يونس بن عبد الأعلى قال سمعت الشافعي يقول ثبتت هذه الصفات التي

تعالى

تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث
وأجيب عنه بجواب إجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية وهو أن الشرع إنما ثبت
بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه الدلالة
بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهد لبطل الشرع والعقل معاً إذا تقرر
هذا فنقول كل لفظة يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسماً أو صفة لها
وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو ما أن يتواتر أو ينقل آحاداً أو لا آحاداً كان
نصاً لا يحتمل التأويل قطعه بما بافتراء ناقله أو سهوه أو غلظه وإن كان ظاهراً فظاهره غير
مراد وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل بل لابد وأن يكون
ظاهراً وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه ثم إن بقي بعد انتفاء
احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يخلو ما أن
يدل قاطع على واحد منهما أو لا فإن دل حمل عليه وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين
جاءهم القرآن ووردت بها السنة ونفي التشبيه عنه كما نفي عن نفسه فقال تعالى ليس
كذلك شيء وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابهة نؤمن به ونفوض
تأويله إلى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكر إلا
ما في القرآن والحديث أي لا يزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشق منه
الاسم ولا نبسده بلفظ آخر حكاه التكساري وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في
زاد المسير أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية فقولهم لا يشق منه الاسم
يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستو على العرش ولا يبدلوا الفظة على بلفظة فوق ونحو
ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وجعلوا قوله والراستخون في العلم
عطف جملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود أن تأويله إلا عند الله وعليه
لا يجوز العطف لانه مجرور لفظاً لا محلاً وقراءة أبي بن كعب ويقول الراستخون في

بالنظر والاجتهاد دفعاً للخطب عن العتائد أولاً والخشية الاحاد في الاسماء والصفات
الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وسيأتي أمثلة للتنزيل عليهم وأما
الاجوبة التفصيلية فتدأجيب عن آية الاستواء بأنناؤمن بأنه تعالى استوى على
العرش (مع الحكم بأنه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسه
والمخاذاة) اهـ التقيام لبراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى (بل) نؤمن
بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف
رضوان الله تعالى عليهم في التشابه من التنزيه عما يليق بجلال الله تعالى مع تفويض
علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أي حاصل ما سبق (وجوب الايمان بأنه) تعالى
(استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كونه المراد أنه) أي الاستواء (استيلاؤه على
العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقصر عليه حجة الاسلام في هذا الاصل (فامر
جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافاً للمادل عليه كلام
حجة الاسلام من تعينه (اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا) من الايمان

العلم آمنابه وهي قراءة ابن عباس أيضاً على ما روى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس
سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنابه وما روى
الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب
على سبعة أحرف زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله
وحرموا حرامه وأعملوا بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر
الأولوا الأبواب ورواه الطبراني أيضاً وروى عن أبي مالك الاشعري أنه سمع النبي
صلى الله عليه وسلم يقول لا أخاف الا من ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فيمتحسون
وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذوا المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

بدمع نفي التشبيه (واذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء اذا
لم يكن بمعنى الاستيلاء بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمخاذاة (وان لا ينقوه)
أي لا ينقوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء) صيانة
لهم عن المحذور بان يذكرهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فانه قد ثبت اطلاقه وارادته
لغة في قوله) أي الشاعر (قد استوى بشر على العراق) * من غير سيف ودم مهوراق
(وقوله) فلما علمونا واستوينا عليهم * جعلناهم مريعاً لنسرو طائر

(و) جار (على نحو ما ذكرنا) في الاستواء على العرش (كل ما ورد) أي كل لفظ
ورد في الكتاب والسنة (بمظاهره الجسمية في الشاهد) أي الحاضر الذي نذكره يجب
الايمان به (كلاصبع والقدم واليد) في نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن
تسجد لما خلقنا يدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء

في العلم يقولون آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر الأولوا الأبواب الحديث فادعاء أنه صفة
من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث (قوله) واذا خيف على العامة عدم
فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن للسلف في التشابه طريقين التسليم
والتأويل فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل
لدفع غسكات المبتدعة حيث ذهبوا الى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام
التي لا تحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات والخبار المتشابهة
وتكافوا في طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لأهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن
يذهب الى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لمن
سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أراك
الارجل سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى في جهة الفوق من غير استقرار على
العرش وقالت المشبهة والجسمية بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على

النهار ويسط يد به بالنهار لينوب مسمى الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى
الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب
واحد يصرفه كيف شاء رواه امام مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح
الطويل يقال بلهزم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه
فيمنزوي بعضهم الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه اللفاظ العين في قوله تعالى
ولنصنع على عيني وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجري بأعيننا فالجار والمجرور
وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر
وتقديم الخبر للصبر أي على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف
ايمان ذلك النحو الذي تجري عليه اللفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذي تجري عليه
اللفاظ المذكورة فأجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا
بانه نزيه عما لا يليق دون تأويل الاعتماد الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله
(فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالنزول يقال في كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى
الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) في بعض
المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل
شيء أي هو قادر على كل شيء وكل شيء تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان في اليد
وفي الاصبع بانهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل
التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرتأب كما يبسط الواحد من
العرش استوى أجاب أهل الحق بان الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضا
بين السرير والملك قال القائل * اذا ما بنو مروان زالت عروشهم * ومع
الاشتراك لا يكون حجة والمعنى الالهي الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بانه المراد وتم
المراد والله أعلم (قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغير ما تقدمه في القرآن

عباده يده للعطاء أي لا خذ منه فلا يرتد عطيا ويؤول الثاني بان قلوب العباد كلها بالنسبة
الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين
اصبعين من اصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى
في الآخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه في
الاقتصاد (واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم الحجر) أي الاسود (يمين الله في الارض
على التشرية والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقيل والاستسلام تشرية يقال
كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للعجز
لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضاعنه وهما لزمان
عادة لتقيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للعجز للعينين أو لاحدهما ثم أضيف
اضافة تشرية واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه
وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبي هريرة مرفوعا ولفظه من فافوض الحجر
الاسود فأتى بما فوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه اللفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم
العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا) يعني
الماتريدي (انها) أي اللفاظ المذكورة (من التشابهات وحكم التشابه انقطاع
رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار) دار التكليف (والا) أي وان لا يكن ذلك بان كان
معرفة في هذه الدار مرجوة (لكن قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينا في القول
بأن الوقف في الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم أن كلام امام الحرمين في
الارشاد يدل الى طريق التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض
الوجه والعين والجنب والساق وفي الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن
عمر وفي حديث أبي هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل ليلة
وقوله عسى أن يبعثك ربك مقام محمودا قال يجلسه معه على العرش رواه مجاهد وغيره

حيث قال والذي نرضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعنيهاً وكأنه يرجع إلى اختيار التفويض لآخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في بعض فتاويه طريقه التأويل بشرطها أقربهم إلى الحق يعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول بدقريباً مفهوماً من مخاطب العرب ويتوقف فيه إذا كان بعيداً وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه لمل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك (الاصل التاسع) انه تعالى مرثىً بالأبصار في دار القرار (ووجه نظم المصنف تبعاً لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفي الجهة يتوهم انه مقتضى لانتفاء الرؤية فانتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلاً ووقوعها سمعاً فهو كاتمة الكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة الاول في تحقيق معناها تحريراً محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا إلى الشمس مثلاً فرأيناها ثم أغمضنا العين فاننا علم الشمس عند الغمض علماً جلياً لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم رأيناه فاننا ندرك بالبدية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا بالاجمالة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلاً والثالث في وقوعها سمعاً أما المقام الثاني فقال الامدى أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فثبت قوم ونفاء آخرون وهذه فيها ما تقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم (الاصل التاسع) انه تعالى مرثىً بالأبصار في دار القرار قلت خالف في هذا جمهور المعتزلة والخوارج والنجارية

وهل يجوز أن يرى في المنام فقل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عنه مدنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكوا بامتناع رؤيته عقلاً لا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف كحجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدما الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلالاً بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلالاً بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع في الآخرة (نقلاً) أي من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) أي ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه (إلى ربها ناظرة) تراهم مستغرقين في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا الحصر ادعاء ويصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) والحديث في الصحيحين باللفاظ منها عن أبي هريرة رضى الله عنه أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم والزيدية من الروافض وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكروا أن يرى أو يرى (قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) قلت هذا في الصحيحين من حديث أبي هريرة وجريرو وقال في شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكناية قال فيها ذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيف له فقال على صحة حديث الرؤية عدة من

ترويه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الزاء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أي هل يحصل لكم في ذلك ما تنصرونه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معني فقد وردت بطرق كثيرة عن جميع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها في حواشي شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصالة لوقوع الرؤية في الدنيا والقائلون بوقوعها تسكوا لوقوعها في الجنة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب إليه جمهور من تكلم في المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدله المصنف كأصله نقلا بقوله (ونفس) بالجر غطفا على المجرور باللام أي ولنفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذ لا يسأل نبي كريم من أولى العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه) رأيت المعتزلي إذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أي المعتزلي (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) مع أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن ربيعة الثقفي وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله الجلي وأبو أمامة الباهلي وبريدة الأسلمي وأبو برة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشترع عن غيرهم خلاف ذلك فكان إجماعا انتهى قلت حديث ابن مسعود رواه الطبراني وحديث ابن عمر رواه الترمذي والدارقطني وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب في مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذي

المقصود

المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة وفي الاتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير إلى أن في الآية دلالة من جهة أخرى هي أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه إلى هنا جلة ما استدله المصنف كأصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا (وأما) الاستدلال (عقلا فلانه) أي النظر إلى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه لانه (غير مؤد إلى محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن الظاهر) أي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى إلى ربه ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث (إذا عدول عنه) أي عن الظاهر انما يجوز (عند عدم مكانه) لامع امكانه (وذلك) أي كونه غير مؤد إلى محال (أن الرؤية) أي لان الرؤية (نوع كشف وعلم للدرك) بصيغة اسم الفاعل (بالمرئي) يخلقه الله تعالى أي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم (عند مقابلة الحاسة له) أي للمرئي (بالعادة) أي بحسب ما جرت به عادته تعالى (فجاز) عقلا (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الادراك) خلقا كائنا (من غير مقابلة) بين الباصرة والمرئي (بجهة) أي في جهة (معها) أي مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة والمرئي الكائن في تلك الجهة (و) من غير (إحاطة بجموع المرئي) وقد أشار المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الادراك إلى أن مسمى الرؤية هو الادراك وحديث أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين وحديث عمار بن ياسر في مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ ابن جبل عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذي وحديث عمار بن ربيعة عند ابن بطه في الابانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبي بكر الصديق

المشتمل على الزيادة على الإدراك الذي هو علم جلي كما قدمناه أول هذا الأصل اذهب
 العلم الذي لا ينتص منه قدر من الإدراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة إلى دفع
 قول المعتزلة كالحكماء أن من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة من الجهات
 وبقوله مع ما سافه خاصة إلى رد قولهم أن من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث
 ينقطع إدراك الباصرة وعدم غاية القرب فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل
 إدراكه بالكلية وإذا لا يرى باطن الأجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي إلى نفي
 كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئي لتكون متمتعة في حقه تعالى لأنه لا يحاط به قال
 تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل أنه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم
 في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيه على
 أنه إذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن
 التركيب والتناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدلل المصنف
 لجواز الرؤية من غير مقابلة وجوازها من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها
 لجوازها دون مقابلة والثاني لجوازها من غير احاطة فالأول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقها)
 والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أى جاز أن
 يخلقها دون أن ينقص منه قدر من الإدراك من غير مقابلة مشبه بما قد يخلقها تعالى
 لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه الحاسة) أى البصر (أصلا كما) وقع لنبيه عليه
 الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أى للصحابه المصلين
 رضى الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت في مسند أحمد وحديث جرير في الصحيحين
 وحديث أبي أمامة عند أخميم الترمذى والدارقطنى وحديث بريدة عند ابن خزيمة
 وحديث أبي هريرة وعبد الله بن الحارث بن جرز عند الترمذى الحكيم قلت وقد زدت عليه
 حديث أبي رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه وحديث عمار بن الصامت

معه (سواء وصفوكم فاني أراكم من وراء ظهري) وهو في الصحيحين من حديث
 أنس بلفظ أوصافوكم فاني أراكم من وراء ظهري وللبخاري عن أنس أقيمت
 الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صفوكم وتراصوا
 فاني أراكم من وراء ظهري وللنسائي أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول استموا استموا
 استموا فوالذى نفسى بيده انى لأراكم من خلفى كما أراكم من بين يدي ففى إرادته
 بلفظ روى الدال على التمرىض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثانى ما تضمنه
 قوله (وكما أنا ترى السماء) أى ومشبهارؤيتنا السماء فأنزرها (ولا شريط بها) فالجار
 والمجرور فى محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطف على الحال
 والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكما يرانا الله) أى وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى
 بالرؤية مشبهافى كونه دون مقابلة رؤية الله إيانا فإنه (تعالى يرانا من غير مقابلة فى جهة
 باتفاقنا) نحن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفى راء ومرئى) أى
 بين راء ومرئى هما طرفاها أى متعلقاها (فان اقتضت) أى فان فرض أن تلك النسبة
 تقتضى (عقلا) أى من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضاءها (كون أحدهما) أى
 أحد طرفيها (فى جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا إلا كذلك
 (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أى فى جهة لا شترا كهما فى التعلق (فإذا ثبت)
 بوفاق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أى أنه لا يلزم عقلا توفيق صحة التعلق على الكون فى
 الجهة (فى أحدهما) أى أحد طرفيها (لزم فى) الطرف (الآخر مثله) لا شترا كهما
 فى التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما انقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض (والا)
 عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبرى وحديث
 أبي بن كعب عند الدارقطنى وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبي حاتم فى تفسيره
 وحديث عائشة رضى الله عنها عند الحاكيم وحديث سواء وصفوكم رواه البخارى ومسلم

أى والا يكن ذلك بان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه في الآخر (فتحكم) أى
 فهو تحكم (محمض و) يقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كأجاز أن يعلم)
 البارى (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة
 (لما قلنا) آنفا (ان الرؤية نوع علم خاص) يخلق الله تعالى في الحى غير مشروط
 بمقابلة ولا غيرهما إذ كرو قوله (وحصول المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره
 ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي
 (و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائي ببعض المراتب (و) حصول ادراك
 (الصورة) أى صورة المرئي فليكن في الغائب كذلك وانه باطل لتعزى البارى تعالى عن
 ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن
 حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هناك يعنى في الرؤية في الشاهد
 (الاتفاق كون بعض المراتب كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة
 وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما (للكونها) أى الامور المذكورة (مع) لولا
 عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته أى ذلك النوع المسمى رؤية (مع)
 انتفاء أى مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول
 لا يثبت مع انتفاء علته والالم تكن علة له والله أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى
 واحد لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولاً أن الركن الاول ينحصر في عشرة أصول
 هي العلم بأمر عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها
 بلفظ العلم كما منع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الأصل
 (قوله على ما بيناه) في قوله صلى الله عليه وسلم انى أراكم من وراء ظهري وكأنى السماء
 ولا تحيط بها ويرانا الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى
 واحد لا شريك له واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) قال

الاول والاصل العاشر دون الثمانية التى بينهما ايتار الاختصار واعتمادا على التصريح
 بذلك في محل الاجمال مع الاشعار أولاً وآخراً بأن المقصود العلم فان قلت لم أخرج المصنف
 كأصله التوحيد مع انه المقصود الاهم الذى دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام
 قلت لما كان التوحيد شوا اعتقاد الوحدةانية في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم
 من الوجود والقدم وسائر ما عقد له الاصول السابقة أو صافا للبارى سبحانه كل منها من
 متعلقات التوحيد ما يقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات
 من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم يقدم
 التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان في ذلك تمهيداً للكلام على نفي
 الجسمية ونحوها واعلم أيضاً أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء
 الشيئية والبارى تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً أما الاول فله تعالى عن الوصف
 بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثانى فاصله انتفاء المشابهة له تعالى
 بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التى
 عقد هذا الأصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة) أى حجة الاسلام
 الغزالي (بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) فقال وبرهانه فساق الآية
 ثم قال (وبينه) أى بيان البرهان وهو الآية فراجع الضمير في عبارة الحجة البرهان
 وهو الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى فيهما واحد والمراد
 على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا اثنين) يعنى لو فرض وجود اثنين كل
 منهما متصف بصفات الالهية التى منها الارادة وتتمام القدرة (أراد أحدهما أمرا
 فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الها
 وبيانه لو أراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا
 عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفتة ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا

قادرا وان كان الثاني قادرا على مخالفتهم ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاسرا فلم يكن الها قاهرا انتهى) وفي نسخ الاحياء هنا قادرا بديل قاهرا (وهذا) الذي ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولأن أن تقول بل ماذا كره الحجة بيان للآية وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الآية من الإشارة اليه كما سيأتي التنبيه عليه في كلام العلامة البخاري وان كان تقرير شرح العقائد لبهرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وهما من نقره فنقول الكلام في اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطق به الآية اما أن يكون مع المالى أو مع غيره وهل المراد بالمالى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى (وهذا ابتداء) أى برهان مبتدأ (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) قلت وتعمامه وانتفاء اللازم معلوم قطعاً فاللزوم مثله ولم يقع ذلك للمصنف رحمه الله واليمان الذي أشار اليه هو أنه لو كان في السموات والارض آلهة سوى الله تعالى لانفرد كل اله بمخالفاته ولغالب بعضهم بعضاً فسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحدة لكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد والجواري الكنس والبروج من الكواكب وسائر النجوم لم تختل أحوالها فيما خلقت له ولم تختل مراكزها ومسلكها والسماء قائمة قياما لا يختلف وانسحاب يجرى بالماء لمنافع أهل الارض في أوقات الحاجة اليه والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحدة والبشر كلهم وكل جنس من الحيوان على ما هم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس وكان من المحال عقلا اتفاق الالهين

الملائم

الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثاني (فأما المالى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار اليه في الآية أى تقدير تعدد الاله (اذنو) يعنى المالى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لا ستمالة الخلف في خبره تعالى (وأما غيره) أى غير المالى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بحاجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فان المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعجازه على وجه الدهر أدلة قاطعة على حقيقة الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذلك) والإشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالحاجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبر أى أو القاطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم (توجيه العادة والعلوم العادية) يحصل بها القطع

المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضاً فانتفاء لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعاً وبقينا فاللزوم وهو التعدد منتف قطعاً وبقينا فلهذه الأدلة عقلية محضة على وحدانية البارئ تعالى (قوله فأما المالى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبي شريف وهل المراد بالمالى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اه (قوله على التقدير) أى براهين قاطعة بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد (وأما غيره) أى غير المالى (فيلزمه ذلك) أى القطع بلزوم الفساد (جبرا بحاجة ثبوت الملة) أى بحاجة اثبات ملتنا (ثم ذلك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيد سمعى وسيد كر طريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجيه العادة (قوله والعلوم العادية)

(كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه) أي بأنه (حجرا الآن) أي حال غيبتنا عنه لم يتقلب ذهباً مثلاً فهي أعني العلوم المستندة إلى العادة (داخلية في) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقولنا والعلوم مبتدأ خبره قوله داخلية (ولذا) أي ولادخول العلم العادي في مسمى العلم (أجيب عن إيراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب تحله التمييز لا يستعمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فإنه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لأنه يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة إلى العادة كالعلم بحجربة الجبل في المثال السابق (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أي العلم العادي (علم) أي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بان الاحتمال)

مبتدأ خبره داخلية في العلم الخ وهذا تقرير ينتهي إلى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفات إلى في شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة إلا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو الالقي بالخطايات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهم ما عن هذا النظام المشاهد في مجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أو رد الاشياخ أن الاتفاق إما ضروري أو اختياري فان كان ضرورياً ثبت بحجزمها واضطرارهما في الموافقة وان كان اختيارياً يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الإلزام على ما قرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الأقناع والخطابة بان الملازمة عادية والعاديات ليست علوم الاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تفيد القطع واذ لم تفده فهي اقناعية فرد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجرا الآن داخلية في العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا) أي ولادخوله في العلم الخ (أجيب عن إيراد خروجه) أي خروج العلم العادي (لاحتماله النقيض مع أنه علم بان الاحتمال

متعلق

متعلق بقوله أجيب أي أجيب عن الإيراد المذكور بان احتمال النقيض (فيه) أي في العلم العادي (يعني أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم في شئ من طرفيه محالاً (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لان الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المسأل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول (فأثبتوا فيه) أي في العلم العادي (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعني) بالموجب (العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها) وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذا لموجب الذي يستند إليه الجزم اما حسن أو عقل أو عادة (وذلك) أي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعي بان الواقع كذا فيحصل) أي فبسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للاخر في كل جليل وحقير)

فيه بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعي بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للاخر في كل جليل وحقير

من الأمور (بل تأبي نفس كل) منهم ادوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملكة والقهر) لا آخر (فكيف باللهين والاله) أي والحال أن الاله (يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض شدا) أمر (إذا توكل لا تكاد النفس تخطر) للتأمل (نقيضه) أصلا (فضلا عن اخطار فرضه) أي فرض النقيض (مع الجزم بأن الواقع هو) الطرف (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي) لا تردد فيه بوجه (وانما غلط من قال غير هذا) بأن قول أن الآية حجة اقناعية (من قبل) أي من جهة (أنه إذا خطر) بباله (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل وينسى) ماذا كراه فيما مر أنفا من (أن لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (مجرد الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو) الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه (وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية حقيقية لا اقناعية) (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا)

بل تأبي نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف باللهين والاله يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض شدا هذا إذا توكل لا تكاد النفس تخطر نقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بأن الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي وانما غلط من قال غير هذا) يعني ومنهم سعد الدين (من قبل أنه إذا خطر النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل وينسى أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل) يعني كما قرره في حاشية العبد (والله سبحانه الموفق وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا)

أي

أي بسبب ما قررناه آنفا (أن كفر بعض الناس القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) فإن بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدق منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد أن الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أي لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه إلى أن صاحب التبصرة كفر بأباهاشم بقوله في دلالة الآية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالدلول والملازمة العادية تحصله واعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سره ما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى (القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازانى كما قدمناه عنه في شرح العقائد وقصته في ذلك أنه رأى في كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفى رحمه الله تعالى قوله فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم الجبائى ورأى تعذراتها الواجبة بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلكه في ذلك فزعم أن لدلالة في العقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو تخيلنا وعقولنا يجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع إلى أن قال قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا نخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله الها آخر ودان بآيات الشريعة دليل الوحداية واستحالة الوهية من سواه من الأصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد معترض لدلالة فيه على ما استدلل به عليه اذهب دليل عقلى ولا دلالة في العقل عليه إلى أن قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبته إلى الجهل أو السفه لانه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وإن علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام

رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الأفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب يتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله مما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن - إذ قام استعمال الادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه - كذلك الارشاد بالدلالة إلى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان افساد العقائد بالدلالة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمتؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً ينبغي أن تحررك عقيدته بتحرير الدلالة فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته لاجتماعهم من خلفه في التوحيد وتسلط بالشرك فهذا منه ضعفه ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه أكثر من ساعته لي أن قال ولم يعد من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا وقال لذهب كل الله بما خلق وما ذكره من الآيات التي مر ذكرها ولا شك أن علوا البعض على البعض وفساد السموات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور كان الله تعالى معلما رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلا وكذا تبليغه آياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لا دلالة فيه على ذلك كأن سفها جاهلا ومن نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على أحد وواجب على أقرب الناس إليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة العادية والخجعة اقناعية على ما هو الالبق بالخطابات لان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكيم على ما أشير إليه بقوله ولعل بعضهم على بعض والافان أريد الفساد بالفعل أي خروجهم ما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هذا

ايهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقيني برهاني والجاهل الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصروع على الباطل لا ينفع معه الحجج والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما يمكن من الكلام المتنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله ما ألزم بدأها شتم فكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوقفتني عليها فبلغ ذلك شيخنا علاء الدين البخاري فيكتب جوابا عن هذا وصورته تيمنا بذكر الاعلى الأفاضة في الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه مما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب فالطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا لادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده بالدواء أكثر من اصلاحه وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد لكل على وتيرة واحدة فالمتؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً ينبغي أن تحررك عقيدته بتحرير الدلالة فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته ايهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون بايمان وعقد تقليدي أو بيقيني برهاني والجاهل الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصروع على الباطل لا تنفع معه الحجج والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والمشركون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما يمكن من الكلام المتنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا احاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم بتصويرهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضلهم

تعالى به الا ائاحا من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل

فن منح الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني ذاته هذه ذائقه لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل

الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل
فن منح الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالدليل العقلي القطعي البرهاني اذاته هذه ذائقه لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرين ولا يجدي معهم الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكمilla للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهم ما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين

الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وان القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكمilla للحجة البرهانية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهم ما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد

أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول أن ما لا يكون في نفس الامر لازماً قطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلاً قطعياً برهانياً زعماء بان تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات هيئات فان ذلك يكون مندرجة لطعن الطاعن ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الادلة العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع باجتماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما أو لعجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغى أن يتوهم أن كل تمناع عند المتكلمين برهانى وقطعية لزوم

السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا ينبغي أن لزوم
فسادهما كما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم
قطعا لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال
أبترى الله تعالى الممكن مجرى الخلق بناء على الظاهر ولا ينبغي على ذوي العقول السليمة
أن ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعية لا يصير يجعل الجماع وتسمية اياه برهانا دليلا
قطعيان عما أن تسميته قطعيان برهانا صوابا في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات
هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي
الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان
الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين فيه عجز الالهين المفروضين
أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام
المحسوس فأين أحدهما من الآخر حيث لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز
الاتفاق على تقدير فساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد
الالهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا
وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل وان قد
علم اشتمال القرآن المجيد على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة
الخطابية عليه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على
حسب درك عقول المخاطبين على ما يفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فكيف يكون القول باشتمال القرآن
العظيم على الدليل الخطابي النافع للامة الكافي للزامهم وانفهامهم كاشتمال القرآن على

قطعيان

قطعيان لا اشتمال القرآن على الادلة القطعية العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق
الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للامة بطريق العبارة وأما
البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع
المسكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم
الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق
العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمناع عند
المسكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد

البرهان القطعي النافع للخاصة كقرا في الدين ومبلا الى تصحيح مذهب الثنوية من
المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابي برهانيا بغير اعتبار نصرة للدين بل
كيف يكون اعتقاد الخطابي برهانيا بغير اعتبار أنه ليس كذلك في نفس الامر علما عند
علماء الدين اذا علم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يتصور تكفير
الراسخ النحرير المبين لادلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس
الامر من كونه برهانيا وخطابيا على ما هو الواجب نصحا في الدين وارشادا للضعفاء
المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للاسلام والمسلمين
الحاسم لمدرجة طعن الطاعنين قطع المادة الشرع عن ضعف المسلمين بل يجب الدعاء
بدوام بقاء أمثاله لارشاد العالمين وأن لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات
من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم في أصول الدين أن الدليل على
التوحيد في القرآن المجيد ليس الا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وان الحاجة
مع المشركين الذين تضر الادلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رياح
الورد بالجعل لا يجوز الا بالدليل العقلي البرهاني وأن القول بكون الدليل خطابيا
ابطال لكونه دليلا ومحاجة النبي صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الاغبياء

المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون متدور بين قادرين وعجز
الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات
والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر حينئذ لا ينبغي أن يتوهم
أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على
انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان
التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم
استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم

احتجاج بما يصلح دليلا انما العجب من صدورهما من صاحب التبصرة مع جلالة قدره
في علم الاصول وكال اخطاره بالادلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتغل على
جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفة باختلاف أصناف الادلة ومنافعها وتفاوت درجاتها
ومواقعها وبيان النبي المبعوث رجة للعالمين مأمور بالاستدلال والحاجة بكل منها
بحسب ادراك عقول مخاطبين عهنا الله وإياكم عن الطعن في الراشدين من
علماء الدين اه قلت لا مكان الاتفاق قد دمت عن الاشياخ ما فيه ومدا رهذا
التقرير على أن الآية عبارة واشارة الى برهان التمانع وهذا أخذه من قول الشيخ
سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيه ما آلهة الا الله لفسدتا
ولا نعلم كيف تشير الآية الى ذلك لامن حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من
الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول منكننا عليه عند قراءة
هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزلت اليهم وكأنه يريد أن من اليقين عندهم
أن من شأن الاله الحق أن يكون قاهر الماسوا فلو كان فيه ما قاهر ولبعضهم بعضا
لفسدت السموات والارض لكنهم لم يفسدوا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس في
هذه العبارة التي نغقها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى

الاستلزام

الاستلزام العتلي فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب
التبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعدم معرفة ما قررناه من كلام
شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دليل خطابي أي ظني * واعلم انه قد وقع
للولى سعد الدين أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ويوافق كلام شيخنا
فانه قال في الكلام على المجزة مانصه وعند ظهور المجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المجزة الى آخر كلامه وهو

على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لان ضعيف العقل
القاصر الفهم اذا امرناه على الاقناع فاذا اتى الذكي أو رد عليه ما فيه من الشبهة فر بما
ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ما أمر به في الآية التي ذكرها وهي
قوله تعالى (اذع الى سبيل ربك) قال في الكشف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة
الحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهي التي
لا يخفى عليهم أنك مناصحهم بها وتقصدها تنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أي ادعهم
بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتى هي أحسن) بالطريقة التي هي
أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظ ولا عنف ولا تخف ان ربك أعلم
بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لا خير فيه عجزت فيه
الحيل فكانك تضرب منه في حديد بارد وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم لم تحفوظة
بنقل الثقات ليس فيها ما أشار اليه المصنف ثم تقسيم الحاجة مع من ذكر يقتضى انه اجتمع
المسلمة والقتال في زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن الله تعالى لنبيه صلى الله
عليه وسلم في القتال لم يبق الا الدعوة للاسلام أو أداء الجزية أو القتال ليس في الشرع
غير هذا والله تعالى أعلم

مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق (الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر على كل شيء وهذه الأصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول العلم بأنه تعالى قادر والثاني للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله (لما ثبت وحدانيته في الألوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والألوهية أنه تصافى بالصفات التي لا جملها يستحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحيدهم سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الإيجاد من العدم وتدير العالم والغنى المطابق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السائرة على النظام الذي لا اختلال فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده إلى الباري سبحانه (وهو) أي الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الاحسان) في إيجادهما من اتقان صنعهما وترتيب خلقهما وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطيته من الآلات التي هي على مقتضى الحكمة البالغة البارية التي يطلع على طرف منها علم التشريع ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه وقد كسرت على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أي استناد وجودها اليه (الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر على كل شيء مريد لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم ذلك

تعالى

تعالى وكمال الاحسان في إيجادهما (قدرته تعالى) أي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الإرادة (و) يستلزم ذلك أيضا (علمه) تعالى (بما ينفعه ويوجده) والعلم بهذا الاستلزام فيه ما ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما (وينضم إلى هذا) أي إلى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (أنه) هو (الموجد لأفعال المخلوقات) كما سيأتي بيانه في الاصل الاول من الركن الثالث

قدرته) قلت ههنا مقامان الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثاني أن جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى وخالفهم في الاول والثاني جميع الفلاسفة والثنوية فقالت الفلاسفة أنه لا يقدّر على أكثر من واحد وقال النظام أنه لا يقدّر على خلق الجهل والقيح وقال الثلجي أنه لا يقدّر على مثل مقدر العبد وقال عامة المعتزلة أنه لا يقدّر على نفس مقدر العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات متساوية في المقدورية لأن المصحح للمقدورية الامكان اذ لو رفعناه لبقى إما الوجوب أو الامتناع وهو ما يمتنعان من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات فلا جمل له صح في البعض أن يكون مقدر الله تعالى فانه في جميع الممكنات وعند الاستواء في المقتضى يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته إلى كل المقدورات في اقتضاء القادرية واحدة لانها تنقضيها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولأن المقدرات لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختصت قادرية ببعض لا فتقرت إلى مخصص فيكون تعالى في كماله مفتقر إلى الغير ناقصا بذاته تعالى الله عنه وأما المقام الثاني فهو ما في الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله ويوجده وينضم إلى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات

(فيلزمه) أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم اليه (علمه بكل جزئ جزئ) خلافاً للفلاسفة في قولهم أنه تعالى يعلم الكميات وأنه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها أن في قوله وهو مشابهة منها كمال الاحسان تنبيهاً على أن حكمنا بأنها كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وتصل إليه أفهامنا حتى نقضي بأنه غاية الاحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو أبعد منها كما هو

فيلزمه علمه بكل جزئ جزئ) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري في ملكه الطائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة إلى أنه عالم بذاته وبجميع الأشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباكون من الفلاسفة أنه عالم بالكميات والجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي أما أنه عالم فلا أن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان فيجب تنزيه الذات عنه وأما أنه تعالى عالم بذاته فلا أن العلم هو حصول المدرك عند المدرك فكل من حضر عنده شيء فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالمًا بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الأشياء فذكر في الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه ويستلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل إلى آخر ما تقدم قبله وأعله والتصریح بالتفصيل عالم بجميع الأشياء لأنه فاعل بالاختيار في جميع الأشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد إيجاده أما المقدمة الأولى فلا أنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازماً وجوده فيكون قديماً والالكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال فإن الضرورة تشهد

طريقة

طريقة الفلاسفة لأن العقيدة أن كلاماً مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء فما وقع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فإنه والله أعلم صدر عن ذهول عن ابتناؤه على طريق الفلاسفة وقد أنكره الأئمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الأئمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني أن معنى كونه تعالى قادراً أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة فليس شيء من إيجاد العالم وتركه لازماً لذاته بحيث يستحيل انفسكا كعنه إلى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة به هذا المعنى فقالوا

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغير الاشياء فيه وأما الثانية فلا أن الاختيار لا يتحقق إلا مع العلم فإن القاصد إلى إيجاد الشيء انما يقصد إلى إيجاده بعد علمه وهذا ضروري لاشك فيه ولا يبين أنه عالم مطلقاً فيلزم أن يكون عالمًا بجميع الأشياء إذ لو اختص عالميته ببعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشيء أو واجب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقراً إلى الغير فيكون ناقصاً بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقاً بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فإن كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها وإن كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما إذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئ جزئ قلت وفي أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتي وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضاً كذلك لأن العلم حكاية ومثال للمعلوم فإذا كان المعلوم متغيراً كان مثاله متغيراً

ايجاده العالم على النظام الخافع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافاً منهم في تفسير القادر بأنه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والحد لا زمة لذاته كزوم سائر الصفات الكمالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال * الثالث أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب والممكن والامتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والامتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرر به قوله (والعلم والقدرة) أي الاتصاف بهما (بلا حياة) أي بلا اتصاف بها (محال) وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة النابذة للاعتدال النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصري من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة لكونه مطابقاً له والالم يكن علماً واذا ثبت هذا فنقول اذا تعلق العلم بكون زيد في الدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها ان بقي العلم كما كان لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير أما الطبائع الكمية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئي على الوجه الكلي هو أن يعلم الجزئي بماله من المعاني الكمية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شيء الا وقد اعتبر فيه لا أنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سبق وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلي لان تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرج عنه كونه كلياً والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات كافي المعية وفي تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق العقلاء على

والارادة

والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيهاً عن كونها كيفية أو عرضاً وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لا ثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (في وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدور صفة فيه) أي صدور صفة ذلك الصادر بذاته في ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعني ذلك الصادر (بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه (أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت) أي بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فتالت الفلاسفة وأبو الحسن البصري من المعتزلة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك الا الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقي المعتزلة هي صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعني انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقيق الملزوم بدون تحقق اللازم محال فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وان الله تعالى منزّه عن النقائص (قوله ثم كل صادر عنه في وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مرئياً فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مرئياً في صناعه بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافاً للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح اذ كل أحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر غير المصنف عنها بقوله صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضاً وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله ليبين ليكم يريد الله أن يخفف عنكم واحتجت الفلاسفة على عدم ارادة تعالى بأن الله تعالى لو كان مرئياً فارادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار

والارادة

(لا بد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقت) مناسبة كائنة (على السواء عن ايجاده) متعلق بقوله يصرف أى لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن (في غير ذلك الوقت أو) ايجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله أو غيره على الضمير المجزور وهو الهاء في ايجاده دون اعادة الجار وقوله (الى تخصيصه) متعلق بصرف أى أى معنى يصرف عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) المخصوص (ولا معنى بان ارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو) أى ذلك المعنى الذى عينناه بالارادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بمخصوص وقت ايجاده) دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبه الارادة) وهو كما مر أن تعلق تخصيص المقدور بمخصوص وقت ايجاده (كما أن الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحديث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) وما زعمه جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منها باطل (ابطالان كونه) تعالى (محلا للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الارادة باطل أيضا (للزوم افتقار

أو تسلسل والجواب أنها قدعية متعلقة بزمان معين اذا ارادة قد تسبق المراد كما أن واحدا منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة وجب وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها الى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم

الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) وافتمتقار هذه الاخرى الى ثالثة (ويتسلسل) هذا الافتقار (اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة) تخصصها بمخصوص وقت ايجادها (مع ان المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك المخصوص وهو) يعنى المخصوص (ملازم للحدوث) لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بد لكل حادث من مخصص له بمخصوص وقت ايجاده (والفرض أن تلك الارادة حادثة) بزعم الخصم لا بد لها من ارادة تخصصها فمسلزم التسلسل المحال (وأىضا المحجوج لتحدد العلم بتحدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض) عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيدا يقدم عند كذا) كعند طلوع الشمس مثلا (فلم يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس مثلا (كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه (عزوبه لانه عدمه ومابيت قدمه استحالة عدمه لما تبين في صفة البقاء) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق أزلا بالتخصيص الذى أوجبه الارادة أن وقوع الشئ تابع لتعلق العلم أزلا بوقوعه فان قيل هذا ما كسر لما اشتهر من قواهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لاتعا كسر لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقعة على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للحكي وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل في التطابق والعلم تابع له فيه (الاصول الخامس و) (الاصول العاشر) في ترتيب حجة الاسلام جمعها المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصول الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة) لا (حدقة و) لأرأى أن كانه تعالى (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف في شئ له (قوله على ما سنين في صفة البقاء) هى ما في الاصل الثالث والله تعالى أعلم (قوله الاصل الخامس والعاشر أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة حدقة وأذن كانه عليم بلا دماغ وقلب)

أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع الخلق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ بموقف
ادراكها لاصوات على حصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر
الخلق الذي هو قوة مودعة في العصبين المجوفتين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالعلم
صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات
شأنها الإدراك كل مسموع وإن في المراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها الإدراك
كل مبصر وإن لطف (بإدراكه) تعالى (خفايا الهواجس والاهام) والمرأى موضع
الرؤية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم معناه في المحكم الوهم من خطرات القلب وجعه
أوهام (ويسمع منه صوت أرجل النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة الملساء)
والسمع بفتح ميمه الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد
وصفه تعالى به ما فيماليكا لا يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين
محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك
فقد استدلل عليه المصنف كأصله بقوله (لأنهم ما صفتنا كمال) وقد انصف بهما الخلق
(فهو) تعالى (الأحق بالانصاف بهما من الخلق) والالزم أن يكون للخلق من صفات
الكمال ما ليس للخالق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه وقد ألزم) إبراهيم
قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة إلى إنكار جميع الصفات حتى قالوا كل
ما يجوز إطلاقه على الخلاق لا يجوز إطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهم ما إلى أنه
لا يطلق على الباري من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه طريق السلب دون الإيجاب
فقالوا لا نقول أنه موجود بل نقول أنه ليس بـعدم ولا نقول أنه حي عالم قدير ولكن نقول
ليس بحي ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات الباري وزوالها وشبهت
المشبهة والكرامية الباري تعالى بخلقه في الصفات وروى عن جهنم بن صفوان الترمذي
أن الله تعالى لم يكن عالما حتى خلق لنفسه علما وعنه في القدرة روايتان وشبهة الباطنية

(عليه)

(عليه) الصلاة والسلام (آزر) (الحجة بقوله) يابأت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد
أن عدمهما) أي عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق أن يحذف
المصنف قوله من الخلق لأن أفعل التفضيل المقترن باليمنع الايمان معه عن كونه مقرري
العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان إليه ذهب الجمهور
من أهل السنة إلى الأول وذهب فلاسفة الاسلام وأبو الحسين البصري والكعبي إلى
الثاني وهو الذي عول عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (واعلم
أنهما) يعني صفتي السمع والبصر (يرجعان إلى صفة العلم) وليست زائدتين عليه
(لما قدمنا) في الكلام على رؤية الباري تعالى من (أن الرؤية نوع علم) نقول هنا
(السمع كذلك) وههنا تحقيق وهو أنهم ما وان رجعا إلى صفة العلم يعني الإدراك فائبات
صفة العلم أجمالا لا يغني في العقيدة عن اثباتها ما تفصيلا بلفظهم ما الوارد في الكتاب
والسنة لأن ما تعبدون بما ورد فيه ما وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد إدراك والسمع
منها ما إلى هذا التحقيق يشير قول المصنف أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله
بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على أنه لا بد من الايمان
بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على أنهما صفتان زائدتان على
العلم أن يقال لما ورد النقل بهما أمنا بذلك وعرفنا أنه لا يكونان بالاثنتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهم ما وههنا انتهى الكلام في الأصل الخامس وقد
والفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع والمصنوع وانصف المصنوع بكونه حيا
عالم قادرا سميعا بصيرا فلا يوصف الباري بهذه الصفات نفيا للتشابه حتى امتنع بعضهم
عن تسميته ذاتا وشيا وموجودا والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالإطلاق على الشيء لثابتت
المتضادات وكان الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض من حيث الوجود وقد جاءت
آيات القرآن بذلك قال الله تعالى لا اله الا هو الحي القيوم هو الحي لا اله الا هو قل هو

شرح المصنف في الاصل العاشر وشأن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال (ثم انه)
تعالى (سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا) وعبر في البصر خاصة بذلك دفع السبق
الوجه الى العين من اطلاق البصر (وكذا علم بعلم وقدير بقدره ومريد بارادة) وحتى
بحياة خلافة فلاسفة والشيعية في نفهم الصفات الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات
هذه الصفات الى الذات والمعتزلة في نفهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم
علم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات
زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) في كتابه وعلى
لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من علم ذات له علم) ومن
قد رزق له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات
لذا نادر ان الله على كل شيء قدير ليس كمثل شيء وشأن السميع البصير وبهذه الآيات يبطل
كلام جهنم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث (قوله ثم انه سميع بسمع
وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا علم بعلم وقدير بقدره ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت
المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة
سميع بلا سميع بصير بلا بصير وكذا في سائر الصفات الا في الكلام والارادة فاعتبرت أنهما
معنيان وراء الذات ولكن زعمت انهما محذوران غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن
الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا انه عالم بعلم قادر بقدره لكانت هذه الصفات أغيارا
للذات واثبات الأغيار في الازل مناف للتوحيد ولانها لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو
كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم
بقيام المعنى والمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بلا بقاء فاذا
جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالم بلا
علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة

(بل)

(بل يستحيل عندهم) أي عند أهل اللغة (علم بلا علم كاستحالته) أي كاستحالة علم
(بلا معلوم) أو كاستحالة علم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أي عن معناه لغة
(الالفاظ على يوجب نفيه) أي نفي معناه لغة (ولم يوجد فيه) أي في إيجاب نفي المعنى
اللغوي (ما يصلح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا وان أثبتنا الصفات زائدة
على مفهوم الذات فلا نقول انهم غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين هما
المفهوم والذات ينقل أحدهما عن الآخر في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما
مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر
والله أعلم (الاصول السادس و) (الاصول السابع) أنه تعالى متكلم بكلام (أزلي باق
أبدى) (قديم قائم بذاته) لا يفارقها وقد عُد حجة الاسلام الاصل السادس في كونه
(قوله فلا يجوز صرفه) أي المفهوم اللغوي (عنه) أي عن البارئ تعالى (قوله نفيه) أي
نفي المفهوم اللغوي (قوله ولم يوجد فيه) أي في النفي عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن
بعض الاصحاب لا يسمي هذه الصفات قديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا
يرد عليه ما قيل ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة
ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لان
ما هو حد الغيرية لم يوجد لان حد الغيرين موجودان يتصور وجود أحدهما
مع عدم الآخر والذات لا تتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات
وذات الله تعالى لا تتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات
فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس هو غير الذات فانه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما
فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبي رئيسهم على كفر من قال ذلك ولان علمه لو كان
ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بعلمه ويعلم بعلمه بقدره وانه محال
في الشاهد فكذا في الغائب (قوله الاصل السادس والسابع) أنه متكلم بكلام قديم

تعالى متكلماً والسابع في كون كلامه قد عيا ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى
متكلماً اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له
الكلام فيقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من
اقسام الكلام ثبت المدعى فان قيل ان صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم
اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار
كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك
دور قلنا لا دور لأن تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل
على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذي نعلم أولاً أنه معجز
خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئاً آخر
واثبت صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم
بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أي بذلك الكلام (طالب) لفعول أو
زاد غيره أزيل بان أبدى (قائم بذاته) زاد غيره لا يفارق ذاته ولا يرايه (ليس بحرف ولا
صوت) زاد غيره ليس بعبري ولا سوري ولا عربي وانما العربي والسوري والعبري مما هو
دلالات على كلام الله تعالى وانه واحد غير متجزئ ولا متبعض (هو به طالب) أي أمرناه
(مخبر) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها واحدة قديمة
ولا تكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه
لادليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل ان هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده
بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في
الازل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل
الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس
وحاصل الاستخبار عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد

بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وزعم
بجهول المعيزة أن الله لم يكن متكلماً في الازل حتى خلق لنفسه كلاماً فصار بذلك متكلماً
وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس
الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس
الاصوات وانما تظهرثرة اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكلماً
بخلق الحروف والاصوات في محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلماً وعند الطائفة
الانحرى يصير متكلماً باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كل
معصية ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف الف محل ولا يزداد كلامه بزيادة
المصاحف ولا ينقص ببناء المصاحف وانما الزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات
بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى أصلاً ورأساً فاضطروا الى اثبات كلام
حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لا بد وأن يكون مخلوقاً وتوقف بعض الناس في
اطلاق القول في كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم ان
الله كلاماً قالوا فاذ أخذنا بالمشتق أن الله تعالى كلاماً ما توقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا
الخلافاً خلاف ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله تعالى عنهم فما
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الامام أبو عبد الله بن بطه العكبري في كتاب
الابانة حديثاً أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الحراني حدثنا محمد بن الحرث الخولاني
الوردي ومحمد بن موسى الغساني قال حدثنا أبو جعفر أحمد بن إبراهيم أخبرنا الوليد بن
مسلم حدثنا الاوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي الدرداء أنه سأل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين
الاوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلي بإسناده عن النبي صلى
الله عليه وسلم كيف بك اذا كفر بالقرآن قيل كيف بك كفر به قال يقال انه مخلوق وروى أبو

ترك (مخبر) لعبادهم بما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أما أنه) يعني
 نعيم عن أبي هريرة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث اذ قام مستوفزا فقال
 يا بلال ناد في الناس فنادى في الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصد المنبر فحمد
 الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شيء دون الله مخلوق الا القرآن فانه كلامه وتنزيله وعد
 منه بدأ واليه يعود ثم نزل فقالوا يا رسول الله خفت علينا فقال لا ولا يكن قوما يأتون بعدكم
 ويرفعون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو في النار وروى
 البيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى قرأنا ناعربيا غير ذي عوج قال غير مخلوق وعن يزيد
 الكلعي قال قالوا لعلي حكمت كافر او منافقا فقال ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن
 وروى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون
 القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله
 ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم في ذلك ظاهرة قوله تعالى خالق كل شيء
 والترادف فيكون خالقه وكذا قوله تعالى ما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من
 الذكر شواقرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا واجعلنا من جنس واحد ومن حيث
 المعقول قالوا ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون في الغائب
 كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم في الازل فيكون الكلام حادثا
 غير قائم بذاته ولان في القرآن خطابات بالامر والنهي لاشخاص معينين نحو قوله لموسى
 اخذ ذابلك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنيا في ذكرى اذهب وقوله
 ليحيى يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك الاوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين في الازل
 فلو كان أزليا لكان هذا أمرا ونهيا بالمعدوم وانه سفيه ولان فيه اخبارا عن أمور كانت ماضية
 نحو قوله انا أرسلنا نوحا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وآييناهما الى ربوة وغير ذلك من
 الآيات فلو كان أزليا لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذبات تعالى الله عن ذلك (قوله أما أنه)

الكلام الذي هو صفة له تعالى (قديم فلا نه) يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله
 هو به طالب مخبر بإشارة الى أن الكلام متنوع في الازل الى أمر ونهي وخبر واستخبار
 ونداء والاولان والرابع والخامس أنواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا
 لانها ليست أنواعا حقيقية انما هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقاته بالاشياء فذلك
 الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه
 بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي واعلم أن كلامه
 النفس لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي انما
 لعبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم
 مبتدعة الخنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى
 قال بعضهم جهلا الجملد والغلاف قديمان فضلا عن المصنف وهذا قول باطل بالضرورة
 ومنهم الكرامية فاتهم وافقوا الخنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات لكنهم
 سمو ذلك قولاله وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما
 يقولون وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة
 قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كالروح المحفوظ أو جبريل أو الرسول
 وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذي قاله المعتزلة لا ينكره نحن بل نقول به
 ونسميه كلاما لفظيا ولا كنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام
 حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بالازمنة
 والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه
 قديم الخ) قالت هذا رعاية لما في الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولو كان لي من
 الامر شيء لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ لان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم
 يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافتح لنقول بقدم الالفاظ والحروف وهم

بل يعلم خدنه أو يشن فيه * واءلم أن قوله العبارات تختلف باختلاف الأزمنة يؤخذ
منه الجواب عن سؤال من هو الله أنه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضى كثيرا
نحو أنا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ المضى عمالم يوجد بعد
كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب أن اخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالمضى
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال
قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود أزلا باق أبدا فقبل
الارسال كانت العبارة الدالة عليه أنا ترسل وبعد الارسال أنا أرسلنا فالتغير في لفظ الخبر
لا في الاخبار لقائم بالذات وهذا كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا
مرسل وهو هذا العلم باق أبدا فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك
العلم انه وجد وأرسل والتغير في العلم لا في العلم كما يؤخذ من أمر في الكلام على العلم
والارادة واءلم أن المصنف استدلل على قدم الكلام على طريق التنزل أولا منبها على
التنزل آخر ابقوله فكيف الخ فقال (لولا تمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معني فتزدنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحد ما وجب اثبات قدمه) أي قدم ذلك المعنى
(لأن الانسب) أي المرجح هو أن الانسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته)
اذا القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم (ولان الاصل)
في صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث فكيف) لا يجب اثبات قدم المعنى
القائم بذاته (اذا بطل قيام الحوادث به) بأدلتها المبينة في محالها فقد وجد مقتضى
لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم
كلامه النفسي) تعالى واذا ثبت وجود مقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقديين
المصنف انتفاء المانع بقوله (اذ يعقل قيام طلب العلم بذات الاب) من ابن سيولده
(قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه) أي الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب)

بان

بأن خلق الله تعالى له علما بما في قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأمورا به)
أي بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت علم الولد به فان قيل القائم
بذات الاب العزم على الطلب وتخييه له لانفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب
منه شيء محال قلنا المحال طلب تميزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب
منه وأهليته وكلامنا فيه والعلم به ما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى) أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة
والسلام (مخاطبا به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السيد موسى
(وخلق معرفته به) أي بذلك الطلب (اذ سمع) أي وقت سماع السيد موسى (لذلك
الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى
فن الاول سمع الله لمن حده ومن الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك (هذا قول) إمام
السنة الشيخ أبي الحسن علي بن اسمعيل (الاشعري أعني كون الكلام النفسي مما
يسمع) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعا فذهب الاشعري الى
أن السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود (قاسه)
أي قاس الاشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس
بلون) قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في
الآخرة فقال (فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت) وهو
لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني (واستحال) الامام
أبو منصور (الماتريدي سماع ما ليس بصوت) وهو الذي ذهب اليه الاستاذ أبو اسحق
الاسفرايني ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا للخلاف بينهم ما وبين الاشعري لانه لما أن
يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار ما كان أن يخلق للقدرة السامعة ادراك
الكلام النفسي أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار ما كان ذلك خرقا للعادة بل

قد ساق صاحب التبصرة من عبارة المتردي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع
 ما ليس بصوت ثم قال يجوز يعني المتردي سماع ما ليس بصوت اه والخلاف انما
 هو في الواقع السيد موسى عليه السلام فانكر المتردي سماعه الكلام النفسي
 (وعنده) أي المتردي أنه (سمع موسى عليه) الصلاة والسلام صوتا الاعلى كلام الله
 تعالى) وعند الاشعري انه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال تعالى وكلام
 الله موسى تكليما والجل على الاسناد الحقيقي ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى
 هذا اختصاص السيد موسى باسم التكليم ظاهر (و) على ما قاله المتردي (خص)
 موسى (به) أي باسم التكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لان) أي سماعه الصوت
 على وجه فيه شق للعادة اذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والملك) ذكره المتردي
 بعينه في كتاب التأويلات ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في
 البقرة المباركة من الشجرة (وغير) أي مذهب اليه المتردي (أوجه) عند المصنف قال
 (لان) المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد
 يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعني العلم مطلقا عن التمييز بمتعلق ولما
 اتصرا للاشعري أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة
 في متعر الصماخ وقد يحتاج اليه ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من
 ذلك بل في كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما
 قدمناه أنه لا يتحقق في أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف في الواقع للسيد موسى (وبعد
 اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (على أنه تعالى متكلم) بكلام
 نفسي شريطة له فائدة به (لم يزل) تعالى (متكلم) به (اختلفوا في أنه تعالى هل هو كلام)
 بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم (لم يزل مكلفا فعن الاشعري نعم) هو تعالى
 كذلك قال الله تعالى وكلام الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض

متكلم الحنفية عن أكثرهم) أي أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمي الحنفية (لا)
 قال المصنف (وهو عندي حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي
 يتضمنه الامر) الذي يتضمنه (النهي كقولوا) المشركين (لا تقربوا الزنا لان معنى
 الطلب يتضمنه) أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذي يتضمنه الامر
 والطلب الذي يتضمنه النهي (فلا يختلف فيه) أي في أن ذلك الخطاب ليس تكليما
 بل هو تكلم كما مر (اذ هو) أي ذلك الخطاب (داخل في الكلام القديم) الذي به الباري
 تعالى متكلم (وانما يراد به) أي بمعنى المكلمية (السمع لمعنى اخلع نعليك مثلا)
 ولمعنى (وما تلك بيديك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافته خاصة لكلام القديم
 باسماعه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الاشعري وبلا واسطة (معتادة) كما قاله المتردي
 (ولاشك في انتضاء هذه الاضافة بانتضاء الاسماع فان أريد به غير) هذين (الامرين
 قليبين حتى يتطرق فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذي يثبت به الأشعري المكلمية
 بمعنى آخر غير الامرين الذين ذكرهما المصنف وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره
 وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين
 فالمكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات الباري تعالى وكونه صفة له وهذا محل
 وفاق وأما المكلمية فأخوذة عند الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار
 تعلقه أزالا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزالا بالمعدوم
 الذي سيوجد وشد سائر الطوائف السكير عليهم في ذلك فالاشعري قائل بالمكلمية بمعنى
 تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الأصل ينفونهم هذا المعنى ويفسرونها
 بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعري بمعنى سوى الامرين الذين
 ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراضا على مذهب الاشعري التعلق ينقطع
 بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع

التعلق التخييري وهو حادث أما الازلي فلا يتقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام على الاخبار
التام بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم
فانه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التخييري لا في التعلق المعنوي
الازلي (وأما قيامه) قسم لقوله أوله - ذا الأصل - أما أنه قديم أي وأما قيام الكلام
(بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلا أنه تعالى وصف نفسه بالكلام) في قوله تعالى قلنا اهبطوا
منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ومواقع أخرى كثيرة (والتكلم
الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره كما صرح
الشاعر) وهو الاخل (فقال

ان الكلام لبي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فما ذهب اليه المعتزلة من أن التكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف في
محل مخالف للغة من غير ضرورة - م الى مخالفتها (ثم لا شك في اطلاق الكلام على من
قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق التكلم والوضع
أن يقال لا شك في اطلاق الكلام على ما قام بالتكلم من الحروف لغة (لما مجازا وإما
حقيقة وهو) أي كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازا (لان المتبادر من)
قولك (تكلم زيد ونحوه) كلام زيد وزيد متكلم (لغة) أي من جهة اللغة (هو
تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركا
لفظيا أو) مشتركا (معنويا مشككا) بكسر الكاف لامتواطئ قوله (بناء) متعلق
بقوله معنويا يعني أن القول بأنه مشكك مبني (على أن الكلام مطلقا) هو (أعم من)
كل من الكلام (اللفظي و) الكلام (النفسي) وأما كونه مشككا فلان اللفظي أولى
باطلاق الكلام عليه لانه فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشككا (هو الوجه)
لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك

بينهما

بينهما وهو متعلق التكلم أعم من كون ذلك المتعلق نفسيا أو انظما بخلاف
الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في
الاطلاق الحقيقة (وليس في قوله) أي الشاعر (وانما جعل اللسان لي الفؤاد دليلا
ما يوجب) أي يقتضي (أن اسم الكلام عندهم مجازي اللفظي وهذا) النفي (ظاهر
بأذني تأمل) في علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عنه اطلاق لفظ الكلام
والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفس أن يكون اطلاق
الكلام على اللفظي مجازا (وكيف كان) اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان
بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والمجاز (لابد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى
الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس
(و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني (لانك تجد الفرق
بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو) أي قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف
كمال ينافي الآفة) التي هي العجز عن إدارة المعنى في النفس (فوجب اعتقاده أنه)
تعالى (متكلم به - ذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفس بذاته المقيدة
تعالى (وأما) كونه متكلم (بالمعنى الآخر) أي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى
(على تقدير الإسمية) أي كون الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسي (فيجب نفيه)

لا يقولون بحديث الكلام النفسي (قوله متكلم) أي مسمع للكلام معينا لان التكلم
اسماع الغير الكلام (قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الإسمية)
ان الكلام أعم من اللفظي والنفسي ولما تم دليلنا قلنا في الجواب ان حدوث اللفظي
ظاهر في منع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاثبات والنزول لما يدل على كلام
الله لذاته والتعلق بالزمان هو الخبر عنه لا الاخبار والله أعلم

عنه تعالى (لا تمتنع قيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للا حساس بعدم السين) أي لا نأندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أي قبل تمام التلغظ بالباء (في بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من اللفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة

وقوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس لا حساس بعدم السين قبل الباء في باسم الله ونحوه) قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن حنبل في جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هي مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف في ذلك بين الخلف مشهور فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ القرآن مخلوقة وقاروا وجههم ومنهم من كفره وفي لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف ومن ثبت عنه ذلك الشافعي وأحمد واسحق بن راهويه والجميدى ومحمد بن أسلم الطوسي ودشام بن عمار وأحمد بن صالح المصري ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع المكتب المصنفة في السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم وكتاب الشريعة للأب جري وكتاب الإبانة لابن بطة والسنن للكافي والسنة للطبراني وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم إلى خلاف ذلك إلا أن بعض أهل الغرض نسب البخاري إلى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضي أنه قال من قال عني أني قلت لفظي بقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجع في آخر صحيحه تبين ذلك وهناك ثلاثة أشياء أحدها حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال إن هذه مخلوقة فقد خالف إجماع السلف فإنه لم يكن في زمانهم من يقول هذا إلا الذين قالوا القرآن مخلوق فان أولئك انما عتوا بالخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقررون بنبوته لا مخلوقا ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا

منهم عبد الكريم الشهرستاني مع خبرته بالملل والنحل فإنه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا إلى أن حروف القرآن مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب السلف في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * الثاني أفعال العباد وهي حركاتهم التي تظهر عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة وله ذاب دعوا من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق لأن ذلك يدخل فيه فعله ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد عقيب حركة الالة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفي عنها الخلق والصواب أن لا يطلق واحد منهم ما كماله عليه الامام أحمد وجهور السلف لأن في كل واحد من الاطلاقين إيهام بالخلق فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبي صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن والناظر غير مخلوقة والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بمجرد كنهه وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه التبليغ وتأديته بصوته وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما يدل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس في الحجج العتلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء علمن استهدى الله فهذه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم بما ذكره صحة ما نقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة وأنه حال في الالسنه والصدور

والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة وقال وكثير من الحشوية يساءدونهم ويقولون لفظي بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر لا علم ما لهم من حجة فان مشايختنا لم يذكر والهم شبهة والله أعلم ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفر القائل لذلك وحيث ردوا هذا فهم قائلون بأنهم غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وإن كلام الله لفظي حال في الالسننة لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه الا تأديته بصوته وقوله والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يخفى على اييب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف الى أول من يتكلم به كائن من كان والناس بعده يؤدون ذلك بحركة الالسننة كقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتهـرض للكتابة التي في المصاحف ويدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لا يبي يعلى أن أبا طالب قال لا جد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح حديث في الباب حديث ابن عمر لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو وعن هذا قال أثبتنا القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة مقروءة بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بأذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس حال في المصاحف ولا في القلوب والالسننة والآذان بل هو معنى قائم بذات الله بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخليل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم

ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وذلك أن الشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الازهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الاعيان بحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمجذبات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولا يخفى على اييب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذي تعقله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق تلاوة ولا بعد تكلمهم تلاوة وانما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى انزل ما أوحى اليك من كتاب ربك ففعله صلى الله عليه وسلم تلاوة لأن فعله شيء والتلاوة شيء آخر والله تعالى أعلم (قوله وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا وحال أنهم ما شأن صوت القارئ وكلام الله تعالى وسنمين بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستمدوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط) يعني وليست من أفعال العباد وانما هي الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فان كان الاول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسميها الان التي نسميها حروف متعاقبة فينشذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا لان

قبل تمام التلخيص بالاول والله ولي التوفيق والهداية (الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة تختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة) تلك المسئلة (في صفات الافعال) التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت (والمراد بها) صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أي كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحتها وصدقه على كل منها (فإن كان ذلك الاثر محققا لاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة التزريق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أي الاسم الذي يدل على تلك الصفة (المحيي) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (موت فهو) أي الاسم الدال

ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه وانه عو أقبح الغلط والله تعالى أعلم (قوله وليس في الخبيج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الامن جنس ما يحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الخبيج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت ممنوع بل الجواب ناطق بأن الالفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم في جواب شبهة المعتزلة وكفى في الخبيج العقلية ما قدمناه في بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم (قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة تختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة في صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثيرها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فإن كان ذلك الاثر مخلوقا لله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا فالاسم الرزاق والصفة التزريق أو حياة فهو المحيي أو موت فهو

على

على الصفة (المميت) والصفة الاماتة ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من أن كلامها صفة حقيقية أزلية فإن في هذا تكثيرا للقدماء جدا (فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ (أبي منصور) المتأخرون وهم الى عهد المصنف (أنها) أي الصفات الراجعة الى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) المعقود لها الاصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة) أصحابه (المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعني المتأخرين (من قوله) يعني قول أبي حنيفة (كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) فإن هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة (وذكر والده) أي لما ادعوه من قدم الصفاق الراجعة الى التكوين وزيادتها (أوجه من الاستدلال) منها وهو عدمهم في اثبات هذا المدعى أن الباري تعالى مكون الاشياء أي موجودها ومنشأها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بمحال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي به يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أجبنا بأن ذلك أعنى استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيمالا يزال ولا يقتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة

المميت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنهم اصفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق الى آخر قوله انتهى) قلت قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الاول ولا يتم ما ادعاه على ما سبق ان شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخرو الحنفية من

عليهما ومنها وجوه أخرى في الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها في المطولات (والاشاعة
يتولون ليست صفة التكوين على فصولها) أي تفصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار
تعلقها بتعلق خاص بالخلق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزيق تعلقها
بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها
وكان اللائق بالباريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين
كأن يقال على المنوال الأول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق
وعلى المنوال الثاني التخليق تعلق القدرة بإيجاد الخلق والترزيق تعلقها بإيصال
الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعة لانهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة لانها
عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة قلت هذا ظن ظنسه
وليس كما ظن وسنبين في القولة التالية (قوله وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين
التصريح بذلك) قلت بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه
الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل اذ لا يتوقف
على هذا ما سألني به أن شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر أحمد بن اسحق بن صبيح
الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز وصنف فيه أيضا محمد
بن أبي أسيد لا بد من وفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاته أبي منصور سنة ثلاث وثلاثين
ووفاته (قوله ليس في كلامهم هذا) أخذوا ليس كما زعم انما أخذوا المتأخرون من التصريح بأزلية
صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة مميت بلا مخافة
ثم حلف على هذا وكما كان بصفاته أزليا قد كثر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على
ذلك ما زاد من الصفات عنه (قوله والاشاعة يتولون ليست صفة التكوين سوى صفة
القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص بالخلق القدرة باعتبار تعلقها بالخلق) قلت ليس

عبارة

عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكره) يعني مشايخ الحنفية (في
معناه) أي في معنى التكوين الذي هو لفظ يجمع صفات الأفعال من أنها صفات
تدل على تأثير إلى آخر ما سبق عنهم (لا ينبغي هذا) الذي قاله الاشاعة (و) لا (يوجب
كونها) أي كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة)
بما ذكر من إيجاد الخلق وإيصال الرزق ونحوهما (و) إلى (الارادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم
في دليل لهم) من الأوجه التي استدلوا بها (ذلك) الأمر من نفي ما قاله الاشاعة وإيجاب
كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) اذ لم يثبت التصريح به عن
أحد منهم فيما نعلمه (بل في كلام أبي حنيفة) نفسه رحمه الله (ما ينبغي أن ذلك على ما فهم
الاشاعة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوي قال) أي الطحاوي نقله لا عنه
ما نصه (وكما كان) تعالى (بصفاته أزليا) كذلك لا يزال عليها أبديا ليس من خلق الخلق
استفاد اسم الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا أي
هذا قول الاشاعة وانما هو قول الكرامية وانما قول الاشاعة ان التخليق نفس التعلق
لا القدرة باعتبار التعلق قال في شرح العقائد الإيجاد أمر اعتباري يحصل في الفعل من
نسبة الفاعل إلى المفعول وقال فيه أيضا ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
لوقت وجوده اذا نسب إلى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر في أنه نفس التعلق لا القدرة
باعتبار تعلقها أو ما قول الكرامية فقال في الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية ان الله
تعالى يسمى في الازل خالق بمعنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله
وليس يلزم في دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسبأني في الاستدلال ان شاء الله تعالى (قوله
وأما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففيه نظر) قلت في النظر نظرفق مذكر ذلك في الفقه
الأكبر المروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي العقيدة التي رواها الطحاوي كما قدمناه
(قوله بل في كلام أبي حنيفة ما يفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه

والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود
 (وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم
 ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقلوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق
 اسم الخالق قبل المخلوق فأعاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم
 الذى هو الخالق فى الازل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق
 والحال أنه لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (ما يقوله الاشاعرة)
 (قوله فقلوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق)
 قلت لا يصح لأن ذلك إشارة الى جميع ما تقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء
 وخالق بلا حاجة ومميت بلا مخافة وأنه مازال بصفاته أزليا فلا تكون الباء للسببية بل هى
 للمصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير
 وكل شئ إليه فقير اذ ألوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره إليه وعدم افتقاره الى غيره
 وكل أمر عليه يسير ليس كمثل شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق
 فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو عشى له هذا كره عليه اسم رب العالمين فى الازل
 ولا مربوب فانه لمن له معنى الربوبية ولا يشترق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم
 (قوله وهذا ما تقوله الاشاعرة) قلت هذا انما تقوله الكرامية والاشاعرة تقول اسم
 الخالق لمن سيخلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال
 لو لم يكن خالق فى الازل لزم العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق
 والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسئلة فى هذا الكتاب وأشار إليه فى كتابه
 المسمى بالتحريم فقال فى الدليل لا صحابنا ولا يشترق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار
 إليه فى شرح قوله والتكوين صفة لله تعالى لا طباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكون له
 وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذا للاشتقاق قائما به أجيب

بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالابجاد وهو أى تعلق القدرة
 بالابجاد للخلق لوقاات اضافة اعتبار تقوم به أى بالخالق قال المصنف فما شئت له الخالق
 الا باعتبار قيام الخلق بدلا صفة متقرر ليلزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم هذا دفع
 لما يرد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم
 يلزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصف حقيقة
 يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول
 المصنف فى هذا الاصل ل الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يعلق به الخلق قال وأوردان
 قامت به النسبة الاعتبارية فهو محمل للحوادث يعنى لانها حادثة وان لم تقم به ثبت
 مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائما به أى قائما بالمشترق مع أن الوجه
 أن لا يقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهذا ما أشرت إليه أنه
 سيقول فى الاصل لخلق الافعال والجواب ما أشار إليه بقوله لكن كلامهم أى كلام
 الاصل ولين أنه يكفى فى الاشتقاق هذا المقدم من الانتساب الذى هو تعلق القدرة
 بالابجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف
 مقتضى الوجه لتسمية القول بنفى كون التكوين صفة حقيقية قال فليكن هذا القدر
 من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسئلة ثم هذا الجواب يعنى الناطق بأن معنى
 خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بالابجاد ينبوع كلام الحنفية أى يبعد عن كلام
 متأخريهم من عهد أبى منصور على ما زعم ثم أحال على ما ذكر فى هذا الكتاب وقد
 أسمعك ما فيه وحيث لم يكن عنده الا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه ولهم أيضا أنه تعالى
 وصف ذاته فى الازل فى كلامه الا زلى بأنه خالق فلو لم يكن فى الازل خالق لزم الكذب أو
 العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه
 لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من

الاعراض وأيضا انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعميل وأيضا لو حدث حادث لما في ذاته فيكون محلا للحوادث أو غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه واستحالته ظاهرة وأيضا هو صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل أن يخلق لا كنسب بوجودهم صفة مدح فكان مستكبرا بغيره ويتعالى الله عن ذلك فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله ولم يلزم من دليلهم ذلك والله أعلم ولمشايتنا في ايجاده تعالى الحوادث طريقان أحدهما القول بقدوم الارادة وتجددت لعلها وقت الحدوث وثانيها مقدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين بالازلي المعبر عنه بالاختيار وهو إما نسبة عقلية معدومة متجددة لاحادثة كحداثة الشمس أو انجلاء الغيم عن وجهها الوجود الضوئي الجدار أو حال وتجدد حاله تشذولا ينافي وجود الجملة الموقوف عليها سابقة ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داعي من شأن الاختيار أن تتعلق ارادته متى كان من غير تعليل بالداعي وان لزم التسلسل في الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثاني لا يتجدد في زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الازلي أن يقتضي جواز صدوره من غير تعليل بالداعي كما أن طبيعة الايجاب تقتضي جأة الوجود من غير تعليل به وأما تعيين الوقت فاما اتفاق لان طبيعة الاختيار تستدعي جواز تعيينه من غير تعليل وإما لان التعلق الازلي عينه لا يقال التعلق ونحوه نسب لا تتحقق الا مع المتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمتسبين فيما لا يزال لانا نقول الانحلال بالازلية والابدية والماضوية والمستقبلية للقيدين بالامور الاعتبارية مثلنا والافالجميع حاضر عنده وكذا الكلام في تعلق سائر الصفات على أنانغ اقتضاء النسبة تحقق المتسبب مطلقا بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المتسبب معه كالمعية ذهنا

لاخلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق ورزقا قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه وقد وقع في البحر للزركشي أن اطلاق الخالق والرازق ونحوه ما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الافعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثات وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ منوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلامه طريق الماتريدي القائلين بقدومها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا في الازل أمر مستحيل لا يقال مثله قلنا استهجنه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدبا وكلاما في اطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال انه تعالى أوجد المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل (الاصل الاول العلم بأنه تعالى لا خالق سواه) فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (كحركة كل شعرة) وان دقت (وكل) أي وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطراري كحركة المرتعش والنابض) أي وكالنبض وهو حركة العروق الضواري بالبدن (أو اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم) وأتى بضمير العاقل في قوله لهم تعليلها

أو خارجا بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانها نسبة تقتضي عدم العالم معه ومثله الايجاد الاختياري وتعلقه بخلاف الايجاب والله تعالى أعلم (قوله الاصل الاول) من الركن الثالث (العلم بأنه لا خالق سواه) لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطراري كحركة المرتعش والنابض أو اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت في هذا الاخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعالها صاروا مطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه ولا مبدع غيره كما

(وأصله) أي دليله يعني دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث نقل وعقل فالدليل (من النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء)

ذكره المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة وإضافتها إلى الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو ونزلة قوننا طال الغسل وأبيض الشعر وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلافها لا تعلق لها بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو علي لا يقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لأنه قادر بذاته فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور وانما تفرع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اعتبارا بالشاهد فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها والأمر للعاجز محال فانتفت قدرة الباري عنها ضرورة وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول التلاسفة وأبي الحسين البصري وعن أبي اسحق الاسفرايني أن للوثر في أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال أبو الحسن الأشعري إن الله تعالى خلق فعل العبد وقدرة متعلقة بذلك الفعل ولاتأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني فعل العبد من حيث أنه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث أنه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد (قوله وأصله من النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى أنها خرج التمدح وبدخول أفعال

وقوله

وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام (لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونهم ولا يمتنع أنكاره عليهم بهذه العبارة مع

العباد تحتهم إيزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لأن من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان في رسله وأنبياؤه ومقابلة سفرائه إلى خلقه وأمنائه على وحيه ومباغى أمره ونهييه بكل ما قدر وأعلمه من المبكر وهو وسعه طوقهم من الجفوة والمتعرض لشم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل ينفي عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم إلى الوجود فعرف به هذا أنه تعالى لم يرد هذه الآية وإن خرجت مخرج العموم إلا لخصوص يحققه أن ذات الله تعالى شيء بخلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخل تحت هذه الآية لما في الدخول فيها وزوال ما سبقت له من إثبات المدح إلى ما يضافه من ثبوت النقيصة الموجبة للذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذي سيق له الخطاب على أن العام المخصوص ظني فلا يستدل به في أبواب الاعتقاد ويحجب عن الأول بالفرق بين الشاهد والغائب فإن الشاهد لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه فعسى السامعون أن يصمدوا الممتري فتخط رتبة المستوم في أنفسهم فكان سفيه ذلك بخلاف من قام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه فإيجاد الممتري لا يظهر للسامعين كذبه وافتراءه فلا يصح الإيراد وعن الثاني بأن المفهوم من المتعارف في مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج إلى تخصيصه بالدليل ثم قول الرجل أنا ضارب من في الدار وقاهر من في البلد لا يسبق إلى الإوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذلك بلفظ العموم والله تعالى أعلم (قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام (لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونهم ولا يمتنع أنكاره عليهم بهذه العبارة مع

جعل ماصدريه) كما ذهب اليه سيبويه أي موصولا حرفيا لا يحتاج الى عائد
فيستغنى عن تقدير النعمير المحذوف لوجعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدريه والله
خالقكم وخلق علمكم ولا منافاة في ذلك لانكاركم بآزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يتمتع
انكاره الخ اشارة الى سؤل من طرف المعتزلة أو رده صاحب الكشاف وغيره منهم والى
جوابه محصل السؤال أن معنى الآية اسكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه
بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدريه تنافي هذا الانكار
اذ لا طبق بين اسكار عبادة ما ينحتون وبين خلق علمهم وحاصل الجواب المعارضة
ببيان حصول الطباق مع المصدريه اذ المعنى عليها تعبدون منحتون وتصيرونه بعملكم صنما
والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق علمكم الذي به يصير المنحتون صنما فقد ظهر الطباق
(وحينئذ) أي حين اذ جعلت مصدريه (الاستدلال بها) أي الآية (ظاهر) للنصريح
بأن العمل وهو الفعل مخلوق (أو هو) أي لفظ ما (موصول اسمي) يحتاج الى عائد ويكون
التقدير وخلق الذي تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول انسمى من أدوات
العموم (فيشمل) في الآية (نفس الاجار) المنحوتة (والافعال) طاعات كانت أو معاصي
(وأعني) بالفعل عنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم
نرد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الايجاد والايقاع لماسيأتى من أنه أمر اعتبارى
لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد
والايقاع أي ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهم هذا المعنى هو متعلق
التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذهى عبارة عن قيام وقعود وركوع

جعل ماصدريه وحينئذ الاستدلال بها ظاهراً وهو موصول اسمي فيشمل نفس الاجار
والافعال) قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى (قوله أعني الحاصل بالمصدر)

ويجوز

ويجوز وتلاوة وذكركر (وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول
بالحقيقة لأنه الذي يوجد به الفاعل ويعمل وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان
الامر الاعتبارى) وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع (لا وجود له فلا يتعلق به الخلق
فوجب اجراؤها) أي الآية (على عمومها) للاجبار المنحوتة والافعال والله ولى التوفيق
هذا ان تقرير كلام المصنف والتحقيق أن علمهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر وهو معمولهم
ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فال المعنى فيهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق
العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية لايمان ممنوعة لان الايمان
ليست معموللة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتهم وانما هى معمول فى النحت والتصوير وغيرهما
من الاعمال واطلاق قول القائل علمات الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو أنه حوله
بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتأتى شمول ما للايمان بناء على أنهم موصول اسمي
الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه (و) الدليل (من العقل) على أنه

يعنى المراد من الافعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون للمصدر
المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذى يوجد به الفاعل ويعمل وهو) أي
الاستدلال بمصدرية (بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى لا وجود له
فلا يتعلق به الخلق) أي فلا يكون مخلوقا (فوجب اجراؤها على عمومها) قلت عمومها هنا
عموم المشترك لان الافراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشارك عندنا وهذا الذى ذكره ليس
فيه افصاح عن المقصود وربما أوهم فان الكلام فى فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا
المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر كالهيمئة للحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى أثر الاول
ولاشك أن الثانى موجود واختلف فى الاول وهو ايقاع تلك الحالة فقل ليس بوجود
والالكان موقعا فينقل الكلام الى ايقاع الايقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدأ فى

سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى سالحة لكل) أي لخلق كل حادث (لا قصور
لهما عن شيء منه) لأن مقتضى القادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى إلى
ذاته والمصحح للقادرية هو الامكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء فإذا ثبت قدرته على
بعضها ثبت قدرته على كلها والالزام التحكم (فوجب إضافتها) أي إضافة الحوادث كلها
(إليه) سبحانه (بالخلق) أي إضافة خلقها إليه لما مر أنه لا خالق سواه وهذا الاستدلال
مبني على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض لا امتياز
الأمور المحققة ويلزم عنه إيقاع من إيقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية فيكون
الإيقاع معدوماً على مذهب الجمهور وحالاً عند القائلين به فإن قلت لزوم المحذورين
موقوف على أن لا يكون الإيقاع عينه وهو ممنوع قلنا الإيقاع مع الموقع أمران ليس
بينهما حمل المواطأة وكل أمرين كذلك يمتنع وحدته هو بهما الخارجية فعدم المتعدد في
الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتبارياً وفيه لوجود حدوثه بعد العدم ويجوز
استناد الإيقاع الحادث إلى القديم الذي هو التكوين الأزلي استناداً سائر الحوادث إليه فلا
يلزم شيء من المحذورين وفيه بحث لأن أثر الإيقاع حينئذ مستند إلى الإيقاع المستند إلى
التكوين القديم فيلزم الخبر من العبد وأن لم يلزم الإيجاب من الله تعالى ولأن الحدوث
بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضي الوجود حدوث المعنى ومعنى الوجود بعد العدم ممنوع
ومعنى تجدد معناه وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقاً أو
منسوباً إلى شيء كافي الإضافيات فيترجح أنه معدوم أو حال والله تعالى أعلم وإذا عرفت
معنى الحاصل بالمصدر فالمفعول عند التحويل هو الفعل عند المتكلمين وإن قوله لأن
الامر الاعتباري لا وجود له يتأني على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا
فإن قول الترجيح لارادة المصدر حتى يجوز سيبويه أن يقال أعجبني ماقت أي قيامك

فيه

فيه أصلاً ولا تخصيص قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه
من الوجوه خلافاً للمعتزلة ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء واللام يمتنع
اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم إذا المعتزلي
يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة
والحكيم يقول جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين
لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن
ضعف لا يتناهى دليله على أمر مختلف فيه يمنع الخصم أشار المصنف إلى ذلك بقوله
(ويؤنس) أي يؤنس هذا الدليل العقلي (في أفعال غير العقلاء) أي يقويه ويقربه
بالنسبة إليها (استبعاد استتلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنهما من غريب الشكل
ولطيف الصنعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذي يصل في
الصفاقة إلى أن لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التي تركب منها وبناء النحل الشمع على
ولو كان ذاعبارة عن المفعول كان بانمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك
إلا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الإطلاق إلى ما بينا قوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون أي بعملهم دون معمولهم وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أي بعملكم
لأن الجزاء يكون بالعمل دون معمول والله تعالى أعلم * واعلم أن الأشاعرة ذهبوا إلى الخبر
فقال الغزالي في التوكل من الأحياء فإن قلت اني أجحد في نفسي وجدانا ضرورياً أني
ان شئت الفعل قدرت على الفعل وان شئت الترك قدرت على الترك والفعل بي
لا يغري قلت هبك تجدد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجدد من نفسك أنك ان شئت
مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لأن العقل يشهد بأن
الفعل من غير مشيئة واختيار في هذا المقام فصول المشيئة في القلب أمر لازم وترتب
الفعل على تلك المشيئة أيضاً أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال

الشكل السادس الذي لا خلا بين اضلاع بيوتته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا
 فأولا الى أن تمتلئ البيوت ثم يختم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطف (فكان ذلك)
 الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا (منه سبحانه
 وصادرا عنه) دون تلك الحيوانات التي لا اعتول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها
 ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنهم مع ذلك مكسوبة
 للعباد خلافا للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم أنهم مخلوقة للعباد بمعنى أنه المستقل بإيجادها
 أو رد متمسكينهم سؤالا وجعل الأصل الثاني في كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال (فإن
 قيل لا شك أنه تعالى خلق للعباد قدرة على الأفعال ولذا) أي ولكون القدرة مخلوقة للعباد
 قائمة به (نذكر) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين
 الحركة المقدورة) لنا وهي الاختيارية (و) بين (الرعدة الضرورية) أي التي تصدر دون

الرازي في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هذه الآية صريحة
 في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره قلت
 بل هي من أقوى الدلائل على قولنا أنها صريحة في أن حصول الإيمان موقوف على
 حصول المشيئة وضرر يح العقل يدل أن الفعل الاختياري يمتنع حصوله بدون قصد
 إليه وبدون الاختيار له وحصول القصد والاختيار أن كان بقصد آخرية سدمه لم
 أن يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد واختيار إلى غير نهاية وهو محال فوجب
 انتهاء تلك المقاصد والاختيارات إلى قصد واختيار خلقه الله تعالى في العبد على سبيل
 الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ فالإنسان مضطر في صورة
 مختار وتمسك المعتزلة بهم هذه الآية وبقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وبالمقدمة
 الكاذبة (قوله) فإن قيل لا شك أنه تعالى خلق للعباد قدرة الخ) قلت أجمع المليون على أن
 الله تعالى خلق القدرة والارادة في العبد لكننا نفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل

اختيار

اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بأن ادرا كذا التفرقة
 المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعباد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا
 بالسبب على السبب وهو هنا أقعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعباد بدليلها وهو ادرا كذا
 التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الالتأثير)
 أي إيجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين
 مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها
 (بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أي العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم)
 الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التي تحدث (بخلق الله تعالى) أي أفعالهم (كأهو)
 أي ذلك الاستقلال بالإيجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بالفرق) بين الفريقين (غير)
 الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو (أن قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره)
 تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق أنه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات
 (وبطريق الإيجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة)
 لاعتقادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لفاعل بالاختيار (والا) أي وان لا يكن
 العباد مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) إيجادها
 بخلق البارئ تعالى (جبرا محضا) إذا الغرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا في إيجادها

والارادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر
 وفق الارادة والارادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه وأخرى (أ) بمثل يعقبها ويسمونها
 بالداعية وجزمه بإيجاد الفعل بالاختيار والفعل الذي يوجد العبد من غير داعية
 اتفاقا (قوله والقدرة ليس خاصيتها) (التأثير) قلت ليس يمتنع عليه لما علمت من تفسير
 القدرة عندنا وإنما أقول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لا نسلم
 لان القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أي العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم الخ)

(أ) قوله بمثل يعقبها ما الخ تحرر هذه العبارة اه

واذا كان كذلك (فيبطل الامر والنهي) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للامور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان او الطيران الى السماء او يطلب من الجاد المشي على الارض (فالجواب) من طرف اهل السنة (وهو حاصل الاصل الثاني) في كلام حجة الاسلام (ان الحركة مثلا كما أنها ووصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه (لها) أيضا (نسبة الى قدرة العبد فسميت) أي الحركة (باعتبار تلك النسبة) أي نسبتها الى قدرة العبد (كسبا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك و) هي (عند الاختراع تعلق به نوعا آخر من التعلق فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بإيجاد المقدور) بها (ولم يلزم الجبر المحض) كما زعم الخصم (اذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق بقدرة العبد داخل في اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولما لم يوافق المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول قولكم) معشر اهل السنة (انها) أي الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة (لا على وجه التأثير) فيها (و) أن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن) قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرناه من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (قوله فاجواب وهو حاصل الاصل الثاني أن الحركة مثلا كما أنها ووصف للعبد) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار ووصف فقط (قوله لها نسبة الى قدرة العبد) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد (قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت الكسب عندنا متعلق الارادة (قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ) هذا

معشر اهل اللغة العربية (انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة) الحادثة (تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل قلنا) ممنوع وتحقق في المقام أن نقول (معنى ذلك التعلق) الازل للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها اليها بانها ستؤثر في ايجاده عند وقته) فالباء في قوله بانها لا لا لصاق ومدخولها محذوف أي بمعنى أنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء في وقته عائدة للوجود المفهوم من الايجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشيء (على وفق الارادة وتعلق الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ما قبله وما بعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم) معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها بالفعل (الا) على غير ما ذكرتم اما (بالتأثير) كما هو الظاهر (أو تينواله) أي لتعلقها بالفعل (معنى محصلا يتظرفيه) ليقبل أو يرد (ولو سلم) ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيا في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق حسلا للنصوص السابق بعضها على عمومها فالتايسوغ العمل بالعموم اذ لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله (فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد) أي باخراج أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه) أي ولزوم الجبر المحض مبني (على تقدير أن لا أثر) في الفعل (لقدرة المكلف) الذي كلف (بالامر) بفعل (والنهي) عن فعل (ولا يدفعه) أي لا يدفع هذا اللزوم (تعلق) مشي مع الاصل فيما يورد من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب به ولم يتم ولم يخلص طريق مشايخنا في ذلك فاتهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل في نفسه لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى وافعلوا الخير وفي الجزاء

لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة وذلك أن تقول قول المصنف أن الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى كما ينبى عنه كلام حجة الاسلام فى الاقتصاد فإنه لما ذكر تعلق قدرة البارى بالأفعال وأنه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وأن البارى تعالى يسمى خالقاً ومخترعاً والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب له هذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فإنه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد فى القرآن وقد دل على هذا الكلام على أنه معنى اصطلاحى على تسميته بالكسب وذلك لا ينافى كونها لا تفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فإن لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص باخراج فعل واحد قلبى كما سيحققه المصنف ويأتى قريباً ما يوضحه لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية واعلم أن الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تختلف أثرها فى أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها كما حقق فى شرح المتناصد وغيره وقد نقل فى شرح العقائد تعرضها بانها صفة يخلقها الله تعالى فى العبد عند قصدها كتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضاً أنهم اعند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى أنهم اشترط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر

أتم الله هم حشرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون وقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون مع ما تقدم من قوله تعالى الله خالق كل شئ وخالق كل شئ وخلقكم وما تعملون فيثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من إجماع المسلمين

وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصد الفعل وتعليقه قدرته
به بأن يقصده قصد امصمما طاعة كان أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو
تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم معشر
الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصوير تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا
لما طردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك وبخلق
القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفاللنفس أو غير كف لان
وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بان
يقصده قصد امصمما التحقق وقوعها مع المشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة
العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لا ئق
بكلام المصنف فيما بعد لكن رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه رداله
وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعرية وبالله التوفيق واعلم أن
قول المصنف هنا الوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته
لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس
مناقضاله لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال
العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل
بسبب اخراج أفعال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الأفعال
الاضطرارية أدى الى التخصيص فالباغضنا السببية وفيما سبق صلة التخصيص برب الله
التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد متعلق به قدرته لا على وجه
على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والارادة أن المقدور نوعان مخترع ومكتسب
والقدرة تتعلق بالمقدور بمجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله باحدهما
واختص المحدث بالآخرى ثم ان المصنف رحمه الله لم يشبهه مع الاصل لم يجب عن هذا ثم قال

التأثير ومخلوقه تعالى تتعلق بقدرة على وجه التأثير (ايجاد الحركة) برفع ايجاد
مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قيل وما مبتدأ
خبره قوله فيما بعد ذا جنبي والمعنى أن ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالايجاد)
هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد) العبد (موصوف به حتى
يشترك) أي للعبد (منه اسم المتحرك وليس يشترك للموجود اسم من متعلق فعلة فلا
يقال لموجد البياض في غيره أبيض) ولا لموجد السواد في غيره أسود ولا لموجد الكلام
في جسم متكلم كما مر في محله (بخلاف من قام به) البياض ونحوه كالسواد والكلام
اذ يشترك له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (أجنبي) هو خبر ما كما مر
يعنى ان مقول قيل أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التأثير (اذ لا تعرض)
هذا المقول (الالكونه) أي العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد
والكلام ونحوها (بعد ايجاد غيره اياه فيه) أي ايجاد غير العبد ذلك العرض في العبد
(وهذا) أي اتصاف العبد بالعرض الذي أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أي
العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق
قدرته) أي العبد (به) أي بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق
قدرة العبد لا على وجه التأثير والايجاد (فان قيل) في اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه
التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم في صدره هذا الاصل (على وجوب
كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة) قام البرهان أيضا من العقل
وما قيل ايجاد الحركة الخ وقال ان هذا أجنبي ثم أورد قوله فان قيل قام البرهان
وهكذا الى أن قال واعلم ان مسلك الطريق المرئى عنده الراجع للجبر ولم يندفع به كما
سأنبه عليه ومحصل قول غيره انه لما ثبت باجماع الملمين ان الله خلق في العبد القدرة
والارادة الا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحاصلة الحاصلة من المصدر الذي لا يشك

(على)

(على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركته
صاعدا وسافطا) بان حركته صاعدا اختيارية وحركته سافطا اضطرارية (فنقول بهما)
أي بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق)
وهو الثاني منهما (فانه) أي علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) اذ لسنا متعبدين
بتعرف مثل حقيقة كيفية (فلنا) في الجواب (حاصل هذا) الذي قررتموه
(اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمر (ثابت)
لا ريب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أي الشأن (أجأ الى كونه
خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وايجاد لا ندري
على أي وجه هو ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله أجا فعل ماض فاعله قوله آخر الملجئ
وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أي ثم ادعيتم
انه أجا كم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من
معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه
وايجاد للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وايجاد تفسيرى
(و) ذلك الملجئ (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد)
وقد تقدم بعضها في صدره هذا الاصل (وهو) أي ما ادعيتموه من انه أجا كم الى تلك
البراهين المشار اليها (غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لولم تكن) أي تلك البراهين
في وجودها ربحا لا ترتب على الارادة مع وجود سلامة الالات والاسباب وتوفر الدواعي
وتوجه الارادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الانبياء عليهم الصلاة والسلام
ولم يتيسر لهم وربما ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كخرق العادات من قطع
مسافة سنة في طرفة عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير
وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود البارى ووجود العبد

(عمومات لا تشمل التخصيص) كذا فيمارة من النسخ والذائق حذف لا بان يقال
لأنه يمكن عمومات لا تشمل التخصيص بان كانت غير عمومات أو عمومات لا تشمل
التخصيص ويدل لكون اللاتق حذف لانه المناسب لقوله (فاما اذا كانت اياها) أي
فاما اذا كانت عمومات لا تشمل التخصيص (ووجد ما يوجب التخصيص فلا) تلجئ
البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم (لكن الامر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة
عمومات لا تشمل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر عقلي هو أن ارادة العموم
فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لأن من شأن الجبر
المحض أنه مستلزم (لضياع التكليف وبطلان الامر والنهي) وفي ذلك ابطال
الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضي اسناد جميع أفعال العباد
اليهم وأنه يكفي في بيان حقيقة مذهب أهل السنة باسناد جزئي واحد قلبي هذا وما
يضعف رعايا احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص
المشار اليها في معرض التمدح يناه في التخصيص فليتأمل ولما كان ما ذكره المصنف انما
يأتي في العقليات لأن العموم وتخصيصه من خصائص العقليات ورد أن يقال بقي أن
يكون المجيء هو البراهين العقلية وما ذكرتم لا تعرض فيه لها فأجاب عنه بقوله (وأما ما
ذكره من العقليات مما وضعه غير هذا المختصر) كتابايفات الامام والمواقف
والمقاصد وشريحهما (فليس شيء منها لازما) للخصم يصلح مستند الاجراء المدعى (على
ما يعلمه الزائف عليها بأدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شيء منها لازما (ولو تم منها ما) أي
دليل (يلجئ الى ما ذكر) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (استلزم ما ذكرنا) من
وجود قدرته وارادته وغيرها وعلى معدوم أو حال هو نفس ايقاعها ان كان معدوما
وتعلقه بها ان لم يكن اذ لا بد من تعلق ومشية بين وجوديهما المستقلين فان كان كل تعلق
موجودا كان هنالك أمور موجودة غير متناهية ودعوى العينية في الامور المحققة غير صحيحة

بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه) أي لا يدفع استلزامه
بطلان التكليف (لأن الموجب للجبر) أي القول بالجبر المحض (ليس سوى أن لا تأثير)
أي ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير (لقدرة العبد في ايجاد فعل) أصلا (وهو) أي
الجبر والمراد اعتقاد الجبر (باطل وملزوم الباطل باطل) فملزوم الجبر وهو موجب
يعني اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد في ايجاد فعله باطل (ولهذا صرح جماعة من محقق
المتأخرين من الاشاعرة بأن ما ل كلامهم هذا) أي مرجع قولهم ان قدرة العبد
تتعلق لا على وجه التأثير الذي يؤل اليه آخر (هو الجبر وان الانسان مضطر في صورة
مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرة المقارنة (واعلم أنالما
ذكرنا) آنفا (أن ما أوردوه من) متمسكاتهم (العقليات التي ظنوا حالتها استناد
شيء) أي ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شيء (من الأفعال الاختيارية الى العباد
لم تسلم) هذا خبر أن أي لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونهنا
على بطلانه بالاستلزام الذي ذكرناه (لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك)
أي من تأثير قدرة العبد في الفعل لاننا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل
على انتفاء المانع من ذلك (فانه لو عرّف الله تعالى العبد (العاقل) أي أعلمه (أفعال
الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل) لما أمر به من الخير (والترك) لما
نهى عنه من الشر (ثم كلفه باتيان الخير) أي بان يأتي به (ووعده عليه) أي
فذلك الحالة تتوقفها على الامور الموجودة مستند ايقاعها الى موجب ذلك الموجودات
وتوقفها على غير الموجودات الموقوف بتجدده على العبد استند نسبتها اليه مثاله ملك
عم العباد وهما ونهنا نادى أن كل من وجدته محاذيا للنظري أعطيه ألف دينار فرأى
شخصا محاذيا للنظره وهما فلا شك أن الاعطاء من الملك لا من الشخص كالحق
والحمازة منه لا من الملك كالكسب وذلك لان الاختيار الذي لم يسبقه اختياري آخر

على الاتيان به الثواب وترك الشر) أى وكافه بترك الشر (وأوعده عليه)
 أى على الشر إذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كافه أى كافه بذلك بناء
 (على ذلك الاقدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو أى
 لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب
 وقوع هذه الامور (نقصا في الالهية) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة
 العبد (اذ غاية ما فيه) أى ما في وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى
 (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر
 العباد العقلاء (بعض معلوماته سبحانه فضلا) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في
 الالهية وفاقا منا ومنكم وقوله (وان كان قد يرى) أى يظن (فرق بين العلم
 والخلق) اشارة الى سؤال بايراد جوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم
 فيما ذكرتم قياسا مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الالهية كما قال تعالى
 هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب
 العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما أبدىتموه
 من الفرق لا يقدح في المقصود وهو أن اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا
 في الالهية (كما ذكرنا) آنفا (اذ كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك)
 أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولامقهور عليه) يلزم النقص المحذور

من العبد مثلاً لما يكن شئ من الموجودات التي يتوقف وجوده عليها من العبد كان
 استناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الموجودات الموقوف عليها في غاية الركائز
 ولما يكن مطروحا في سلسلة التوقف كان استناد كسبه اليه مستقيما فان الكسب
 السمي في مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى استناده الى الله خلقا استناد الوجودات
 التي يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع في ذلك بل استناده لاستناده ثم ان ذلك الامر

(بل)

(بل فعله سبحانه باختياره) أى بارادته تعالى (في قليل) من المقدور (لانسبته له
 بمقدوراته) أى الى مقدوراته التي لا تنهاى فالبناء هنا بمعنى الى كما في قوله تعالى وقد
 أحسن بي أى الى وتعرف أن ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم
 وقوله (لحكمة) متعلق بقوله فعله أى فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة (صحة التكليف
 واتجاه الامر والنهي) فان نفي تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاها
 الامر والنهي كما من (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذي أقدر عليه العبد من أفعاله
 اذا أوجده (لا تنقطع نسبتها اليه) أى الى الباري تعالى بالايجاد لان ايجاد المكاف لها
 انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها وانذاره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل
 اليه تعالى (بالايجاد وقطعها) أى قطع نسبة الايجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله
 خلقكم وما تمعون انا كل شئ خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق
 الذي تقدم ذكره قادح باعتبار أن الله تعالى أخبر بانه علم العباد بعض معلوماته وأخبر
 بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شئ أى موجد فلو أوجد العبد شيئا لزم الخلف في خبره
 تعالى والخلف في خبره تعالى محال قلنا نمتنع لزوم الخلف في خبره تعالى لان خلق الشئ هو
 الاستقلال بايجاده في خبره تعالى والعبد لا يستقل بايجاد شئ بل العزم الذي قلنا انه محل
 قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا
 استقلال للعبد بشئ فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله (فلنفي) على سابقة على ما هي

العدى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل
 طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها اذ لا قبح
 في خلقها فان خلق المعصية وارادتها ليس بقبيح بل هو اشتهالها على حكمة بل القبح
 كسبها كما لو كان اعطاء الملك ألف دينار في المثال المذكور مع علمه بأن تلك الالف
 يصرفها هذا الشخص لما يفضي الى اتلاف نفسه لكنه يعطيها ليتعظ بها غيره

علة له وهو الجبر في قوله وجب أي لا جـ ل نبي (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب
التخصيص) أي وجب بالدليل العلة على تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبتته
إليه تعالى بالايحاد (وهو) أي ما ذكر من نبي الجبر وتصحيح التكليف أي الحكم بصحته
المتوقف ذلك على النفي المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالايحاد)
أي على أن ينسب إليهم أنهم موجودون لجميع أفعالهم (بل يكفي انفيه) أي الجبر نسبة
الفعل الواحد وهو العزم الاتي ذكره إليهم وتقرير ذلك (ان يقال جميع ما يتوقف عليه
أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التي هي أفعال
النفس) لان المراد من التروك كف النفس عن الفعل وذلك ~~الكف~~ فعل للنفس اذا
تكليف الابدع كما تقر في محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من
الميل) الى الشيء الذي تكف عنه النفس (و) من (الداعية) التي تدعو اليه (و) من
(الاختيار) له انما يوجد للجميع (بخلق الله تعالى) وجهة توقف التروك على ذلك
ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل
أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثير لقدرة العبد فيه وانما
محل قدرته) أي العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزمه
مهما لا تردد وتوجهه توجهها صادقا للفعل) اي وتوجهه للفعل (طالبها بالاه)
توجهها بالابسه شوب توقف وما بعد قوله عزمه مما كالتفسير الموضح له وهذا العزم
فلا يسألها أولا يصرفها الى مثله (قوله وانما محل قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا
خير من الامرين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الأفعال الاختيارية لله تعالى خلقا
وايجادا وللعبد كسبا واختيارا وفسرنا ههنا تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد
القادرية أولا معها وأخرى بما وقع لافي محل قدرته أوفيه وقد تقدم ما يتوقف عليها
وقال غير لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة

المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجده العبد
ذلك العزم) المصمم (خلاق الله) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوباً اليه
تعالى من حيث هو حركة) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون
منسوباً (الى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية
وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي حقيقتها منسوبة الى الله
تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم
العزم المصمم واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى على مذهب القاضى
الباقى لاني وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من
كونه طاعة أو معصية فتعلق تأثير القدرتين مختلف كما في اطم اليتم تأديبا واذا عفان ذات
الاطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة
العبد وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعني قصده الذي لا ترد معه غير أن المصنف
أوضح القول فيه ولعله انما لم يعزم ما ذكره الى القاضى لان من توجهه ما لم يقع مصرحاً به
في كلامه وان كان منطبقاً عليه (وانما يخلق الله سبحانه هذه) الامور (في القلب)
يعنى الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه
من مخالفة) للامر الالهى (أوطاعة) له (وايسر للعلم خاصية التأثير لكون) المكلف
(مجبوراً) على ما سبق العلم بظهوره منه (لما) أي للدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح
لاحد المقدورين بالوقوف نقول بجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل في وجود الله
الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والايقاع والفعل
والجواب عما استدلل به الرازي أن حصول الاختيار الجزئي ضرورة يقتضى عدم
اختياره وارادته والقدرة عليه فلا يصح والتفرقة في الفعل الاختياري بين الفعل
والترك ثابتة ضرورة والاستدلال في مقابلة التفرقة الضرورية لا يصح وعما قال

في آخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله (ولا خلق) بلفظ المصدر عطف
 لجملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس للعالم أي وليس خلق (هذه الاشياء) أي الميل
 والداعية والاختيار للكاتب (يوجب اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره
 ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الاقدار على
 العزم على كل من الفعل وتركه ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه
 والداعية له ظاهر بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه
 بتوابعه (نفس المستقر) أي من الامر المعروف الذي لا يتخلف (ترك الانسان لما يحبه
 ويختاره وفعل شئ وشؤ يكرهه يخوف) من سطوة جبار أو حياء ممن يجله ويؤثر امتثال
 أمره ونهيهم (فعن ذلك العزم الكائن بقدره العبد المخلوق لله تعالى صح تكليفه) أي
 نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضا صحيح (ثوابه) أي ثواب
 بالطاعة (وعقابه) أي أن يعاقب بالمعصية (وزمه) بفعل ما لا ينبغي شرعا (ومدحه)
 بفعل ما هو حسن شرعا (واتقى بطلان التكليف) انتفى (الجبر المحض وكفى في
 التخصيص) أي تخصيص تلك العمومات السابقة بعضها (لتصحح التكليف) أي كفى
 لاجل تصحيح التكليف (هذا الامر الواحد) الذي جعل متعلقا ثانيا بقدرة العبد
 (وأعني) بهذا الامر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وما سواه) أي ما سوى
 الغزالي بأن نسبة المشيئة عديمة فلا تكون محل الاختيار والله أعلم وعن غمسك
 المعتزلة بالآية أن المفوض الى العبد المشيئة وهي لا تستلزم خلقه لما يشاء وعن
 الآية الاخرى وهي قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وقوله تعالى واذن خلق من
 الطين كهيئة الطير فان الخلق هنا بمعنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور
 الواحد انما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلاما فيه انما كلامنا
 فيما اذا كان بجهةين مختلفتين قدرة لايجاد وقدرة الكسب وهذا الاستحالة فيه

العزم

العزم المصمم (علا ما يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها المخلوقة لله تعالى متأثرة عن
 قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه
 أعلم ومع ذلك) أي ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالتدرة الحادثة (فتلما
 يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن
 (الابتوفيق منه تعالى تفضلا) لا وجوبا (فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى
 النفس) ثلاثتها (موانع) من العزم المذكور (تشبه القواسم) أي تشبه الامور
 الحاملة على ترك العزم فها (لقدوة استملائها) على الانسان (فلا يغلب) بحيث
 يصمم العزم على خلاف ما تدعو اليه (الابغوة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس
 لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شئ كما سيأتي بيانه في الاصل الرابع
 (بل) العبد (اذا علمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق الممكنة) من كل منهما
 (له فقد أعذر اليه) أي أزاح عذره من حيث الزاحمة العذر اليه فأعذر مضمين معنى أنه
 (وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أي الخذلان (أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا
 يعينه عليها) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدأ الذي هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض
 والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (الممكنة) أي التمكن (من ذلك العزم التي خلقها
 له) نعمت للممكنة (وهذه) الممكنة وسيأتي أنها عبارة عن سلامة الاسباب والالات (غير
 القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد
 حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ما ذهبوا اليه (ان
 التكليف بغير المقدور واقع لانه) أي التكليف وهو الطلب اللازم لما فيه كلفة (يكون
 على ما بينا والله تعالى أعلم) (قوله وهذه) أي القدرة التي تحملها العزم (غير القدرة التي
 ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) وهي المسماة بالاستطاعة (حتى
 قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أي التكليف

قبل وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لأن طلب الفعل بعد وجوده طلب
لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شيء (غير موجود مع المتقدم)
عليه فالقدرة المدعى أنها انما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه
فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفاً بما لا قدرة عليه وقوله (فإن المراد) بيان
لكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل
السنة إلى أنها لا تقدم على الفعل هو (القدرة التي) يقام (بها الفعل وهي قدرة جزئية)
أي فرد هو جزئي تحقيق (من درجة تحت مطلق القدرة الكلية تخليق) تلك القدرة
الجزئية (مع الفعل) لا قبله وهي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي
فالتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الامتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في
العبارة إذا المقيم للشيء متقدم عليه (وانما هي) أي القدرة المذكورة (معه) أي مع
الفعل لا قبله (إذا كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف
لفظة كان هنا أولى من ثبوتها

(قوله فإن المراد بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تقدم الفعل هي
(القدرة التي بها الفعل وهي قدرة جزئية من درجة تحت مطلق القدرة الكلية تخليق)
مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هي معه إذا كان الفعل انما هو أثر قدرة الله
سبحانه قلت قال سيف الحق اعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة
المعاني وفي اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيئاً واحداً إذا أضافوها إلى العباد
ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الاسماء المترادفة كالاسد والليث وأشبهاء ذلك ثم الأصل أن
المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات
قال في الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة
يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف

قال

قال سيف الحق تحجب بأنها التهمؤ لتنفيد الفعل عن ارادة المختار والقسم الثاني معني
لا يمكن تبين حده بمعنى يشار إليه سوى انه ليس الاعراض للفعل وهو عرض بخلافه الله
تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل ويساعدنا عليه البغدادية
من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت انها سبب وفي الجملة يجعل المحدث فاعلا به
ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما إلى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب والآلات لا بتصور وجود قدرة
أداء الصوم من قبل الشروع في أدائه ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند
الصوم إلى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل عليه
ما عني الله تعالى من قال لا هل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم الله تعالى في ذلك
القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا فيها
عن أنفسهم كاذبين إذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تنفي من وقت كونهم بالمدينة
إلى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال وكان الخروج مطسوبا بذلك وحيث كذبهم لم يدل
أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله بقوله ليس على الضعفاء ولا على
المرضى إلى أن قال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم
يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذا قوله تعالى والله على الناس حج البيت
من استطاع إليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل
ثبوت استطاعة الاسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة
فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه نفي حقيقة القدرة
لأنني الاسباب والآلات لأنها كانت ثابتة وانما المنفي عنه حقيقة القدرة وتحقيقه
أنه كذلك على جهة الذم لهم والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب
وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب والآلات لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن

بصنعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به بحقيقة أنه يخص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام انك ان تستطيع معي صبيرا والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لاسباب الصبر والآلة فان تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام امرؤ لعدم آلات الفعل وأسبابه انما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله باهاض ما أمر به والله الموفق وبطل به هذا قول من يقول الاستطاعة الانسان اذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب اليه النظام وعلى الاسوارى وأبو بكر الاصم لا يبين بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس بذى آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما واذا قتل يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل حدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه وثمامة بن الاشرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتخليق ما عن الآفات وبهذا يبطل أيضا قول ضرار وحفص الفردان المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المتيقنون للعبد الاعمال أن الاستطاعة الاولى تنعدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشى والزراد والزاحلة يتقدمان وجود أفعال الحج فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تنعدمها على الفعل فقال أصحابنا جميع متكلمي

أهل الحديث والنجارية انما تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة يا يحيى خذ الكتاب بقوة والخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفا بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولان الكافر مأثور بالايان فلو ثبتت له القدرة على الايمان ثبت ما قلنا واذا لم تثبت كان معذورا ولم يكن تعذبه عدلا ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى انك ان تستطيع معي صبيرا ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى صلى الله عليه وسلم في قوله ستجدني ان شاء الله صابرا لان الاستثناء لما لم يكن لا لما كان وأما المعقول فمن وجوه أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب وذلك محال والثاني انا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا والثالث أن القدرة الحادثة عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمته حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بواقعية فلو تقدمت على الفعل لانعدمته وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا وفي انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الاولى على أن الآية دليلا لان الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ لا قبله كالاخذ باليد وأما قولهم الكافر معذور ان لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال

(قال القاضي أبو بكر) ابن الطيب الباقلاني مقدم أهل السنة وهو المراد حينما أطلق القاضي في كتب الكلام (أن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل) أي بالنسبة اليه (بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة) الحادثة (بلا فعل ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أي المسماة بالمكنة (شرط التكليف مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارة عندهم) أي عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أي آلات الفعل (وصحة الاسباب) أي أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أي سليم الآلات وقد صحت له الاسباب لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح وهو قول أبي حنيفة وجواب من قال بانها لا تصلح للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة وبممنوع القدرة معذور فاما مضيع القدرة لا يكون معذورا أصحابنا رجعهم الله تعالى اشتراط الصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية والاشعرية لا يشترطونها الصحة التكليف ما لا يطاق عندهم والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات في اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط (قوله قال القاضي أبو بكر ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط) فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا بانها علة وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) أي التي أشار اليها أولا شرط للتكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الاسباب الى آخره وقد بينا ذلك

(فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا أجرى سبحانه العادة) لا يستل عا يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب الى أن القدرة) المقابلة للممكنة أعني المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل) وبالله التوفيق ﴿ (الأصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسباً له فهو) واقع (بمشيئة الله) تعالى (وارادته) وهي عطف تفسير للمشيئة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (فهو تعالى يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره) من المعاصي (كما هو يريد للخير) من ايمان وغيره من الطاعات (ولو لم يرد) أي الشر (لم يقع) هذا هو المعروف (قوله ومن مشايخنا من ذهب الى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا هذه القدرة التي نتكلم عليها وانما أرادوا قدرة الله تعالى قال الامام القنوي كثير من أصحابنا يقولون ان قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعا وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم فاما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المختراع ليعملق بها فيكون كسباً له انتهى والله تعالى أعلم ﴿ (الأصل الثالث أن فعل العبد وان كان كسباً له فهو بمشيئة الله تعالى وارادته) قلت المشيئة والارادة واحد عندنا وهما صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وذهب الكرامية الى أن المشيئة أزلية والارادة حادثة متعددة على حسب تعدد المرادات وقال السكبي لا يوصف بالارادة على الحقيقة لكن اذا وصف به فان أضيف الى فعله فعنا أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان أضيف الى فعل غير فعنا أنه أمر بذلك وأنه كرت الفلاسفة وجود الارادة وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة الى أنه يريد بآرادة حادثة لا في محل (قوله فهو يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو يريد للخير ولو لم يرد) لم يقع

عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جلة فيقال جميع الكائنات مرادة
 لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
 لا يهاجمه الكفر وهو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من
 أن الامر هو الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف أي الاعلام
 من الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا
 لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال خالق
 التادورات وخالق القرردة والخنزير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في
 السموات والارض أي ما لكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايها اضافة غير الملك
 اليه ومنهم من جاز أن يقال الله يريد للكفر والفسق معصية معا قبا عليها وفي قول
 المصنف لما نسبته شره تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا
 وشره له لا بالنسبة الى صدور عنه تعالى فخلق الشر ليس قبيلها اذ لا يوجب منه تعالى
 لا يستل عما يفعل (وعند المعتزلة) أنه انما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة و (سائر
 المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) فانه انما يريد عندهم
 عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعوا أنه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
 وعند المعتزلة سائر المعاصي واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى قلت
 ذهبت المعتزلة الى أن الله تعالى يريد من عباده ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر
 ومعصية واختلفوا فيما بينهم في المباحات انهم ارادة أم لا قالت البغدادية منهم لا يوصف
 الله تعالى بالارادة حقيقة بل يوصف به مجازا فاذا قيل أراد الله تعالى كذا فان أضيف
 الى فعله كان المراد فعله أو يفعل وان أضيف الى فعل العبد كان المراد أنه أمر به
 والمباحات ليست بفعل الله تعالى ولا هي مأمور به فلا تكون مرادة الله تعالى وقال
 غيرهم كل ما كان منهيلا يصلح أن يكون مرادا والمباح غير منهي فيكون داخل تحت

وان

وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا أولا في التمسك لما زعموه (قال
 الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد) أي ظلما مضافا للعباد كائنات منهم مع أن الظلم كائن من
 العباد بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين (و
 قالوا ثانيا (ارادته ظلمهم) أي ظلم العباد (لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزعه عنه
 سبحانه) وهذا تمسك عقلي (و) قالوا ثالثا (قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقال تعالى
 (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا والفساد كائن
 والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم
 بالآيتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)
 الارادة وذهب الاشعرية الى أن المحبة والرضا بمنزلة الارادة يعين كل موجود فكل ما
 أراد أن يوجد فقد أحب ورضي أن يوجد على الوصف الذي يوجد وعندنا كل ما علم الله أن
 يوجد أراد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وما علم أن لا يوجد لم يرد أن يوجد سواء أمر به
 أم لم يأمر وعند المعتزلة كل ما أمر الله به أراد وجوده سواء وجد أم لم يوجد وعن هذا قال
 مشايخنا ان الارادة تلازم الامر عند المعتزلة وعندنا تلازم العلم الا أن هذه العبارة
 مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوما له كان مراد الله وذااته وصفاته
 معلومة له ولا تصح أن تكون مرادة له والصحيح أن يقال ان الارادة تلازم الفعل
 أو ما تعلق بالفعل تعلق بالارادة ثم اختلفت عبارات أصحابنا في هذه المسئلة قال بعضهم
 نقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال مراد الله تعالى ولا نقول على
 التفصيل انه خالق الاقدار والجيف والانتان وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن
 مقرون بقرينة تليق به حتى نقول انه أراد الكفر من الكافر كسبالة شرا قبيلها منها كما
 أراد الايمان من المؤمن كسبالة خيرا حسنا مأمورا وهو اختيار أبي منصور الماتريدي
 وبه قال الاشعرية (قوله وما الله يريد ظلما للعباد) هذا من متمسك المعتزلة ولقد أدنى

دل على أنه أراد من الكل العباد والطاعة لا المعصية (وهذا) التمسك بالآيات المذكورة (بناء) منهم (على تلازم الارادة والمحبة والرضا والامر عندهم) فلا يتعلق واحد منهم بآيات تتعلق سائرهابل لا تغاير بينهما اذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله (ولان) عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق أي أن المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد بالآيات السابقة ولان (ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى سفة) والسفة محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الآيات نقلي وسيأتي الجواب عن الجميع (ولنا) في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهي قولهم (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فانه قد اجتمع السلف على قولنا (لنا) (قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله والآية الآتية تلوها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) وقوله تعالى (وما تشاؤون الا أن يشاء الله) هم (قدشأوا المعاصي) وفاقا (فكانت بعثته) تعالى (بهذا النص) الثاني لان يشاؤا شيئا لا يشاؤه سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فان هذه الآية الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفقكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم (ولهم) أي للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الآيات (أجوبة ليست لازمة) لنا لفسادها وعمدتهم القصوى منها جل المشيئة في هذه الآيات وتطاولها على مشيئة القسر والالغاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للطلق من غير دلالة عليه على أنهم قد تحجروا في تفسير مشيئة القسر والالغاء على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد وروى الالكاد رحمه الله الكريم الجواد

فاضطربوا

فاضطربوا فيه وقوله (ولان) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أي ما ادعينا من تعلق الارادة بكل كائن حتى للآيات السابقة ولداية على عقلي وهو أن (المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهي) كما لا يخفى (أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قربة) متمسك بامر أهلها (ويستنكف) ذلك الزعيم (عنها وهو) أي الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهو (أن يستمر) أي بدوم مطردا (في محمل مملكته وولايته) وقوع مراده دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للجزأ اليه تعالى رب العالمين) عن قول الظالمين علوا كبيرا (والجواب عما أوردوه) متمسكالهم من الآيات أما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما بعثناه فهو (أنه سبحانه نفي ارادته ظلم العباد) أي ظلمه لعباده (وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم) فليس المنفي في الآية ارادة ظلم بعضهم بعضها فانه كائن ومراد (وسند كر) إنشاء هذا الاصل (جواب قولهم ارادته الظلم) أي ظلمهم لانفسهم (الخ) وافراد قولهم هذا يجواب يقتضي كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكتناه في هذا التوضيح ويصح أن يكون مع ما قبله دليلا واحدا وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو أنه (لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة) كما ادعوه (اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة وموافقته والارادة أعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة وموافقته وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفسخ فهو أنه (لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يأمر) الأمر (بما لا يريد كالمعتذر لان لاه في ضرب عبده بخالفته) أمره (فيأمره) بحضرة من لاه

فاضطربوا

(و) هو (لا يريد) في هذه الحالة (المأمور به لا يظهر) لمن لأمه (صدقه) فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة (فالمعاصي واقعة بإرادته) تعالى (ومشيئته) وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الارادة عليها (لا بامر ورضاه ومحبه) لما قررنا (وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقله بعضهم) بمعناه (عن) الشيخ أبي الحسن (الاشعري لتقاربها) أي المحبة والارادة والرضا يريد تقاربهما في المعنى (لغة فان من أراد شيئا أو شاءه فقد رضي به وأحبه) وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبرة الارشاد ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تمويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرامع قبا عليه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضا (وهذا) الذي قاله امام الحرمين (خلاف كلمة أكثر أهل السنة) لتصريحهم بأن الكفر مرادله وأنه لا يحبه ولا يرضاه وأن المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وأن الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بيناه آنفا وبعض أهل السنة مشى على أن كلا منهما رادة خاصة وفسر الرضا بأنه الارادة مع ترك الاعتراض (وهو) أي ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (وان كان) لو قال به أهل السنة (لا يلزمهم به) أي بسبب القول به (ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب) أي المعنى الذي علق به العقاب ورتب عليه هو (مخالفة النهي وان كان متعلقه) أي متعلق النهي (محبوبا كما يتضح لك) فيما به من هذا الاصل (لكنه) أي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (خلاف النصوص التي سمعت) في كتاب الله (من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر) وقوله تعالى فان تولوا فان الله (لا يحب الكافرين ومثله) أي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم اثباتا كان أو نفيا (يتعلق ما علق به) من الحكم الذي هو في الآية نفي المحبة (بعبء الاشتقاق) أي المصدر

(وهو)

(وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله (والله لا يحب الفساد وغير ذلك) من النصوص كقوله تعالى والله لا يحب المفسدين وقوله تعالى انه لا يحب المعتدين والحكم في مناهما يتعلق بعبء الاشتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام امام الحرمين والا كثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند أبي حنيفة فقال (ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة) عنده (من جنس الرضا والمحبة لا) من جنس (المشيئة) لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة (روى عنه) أن (من قال) لا مرأته (شئت طلاقك ونواه) أي نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت ولو قال أردته أو أحبته أو رضيته) أي أردت طلاقك أو أحبيت طلاقك أو رضيت طلاقك (ونواه) أي طلاقها في كل من الصور الثلاث (لا يقع) عليه الطلاق وقوله (بناء) استئناف كأن سائلا قال على ما ذابني أبو حنيفة ما روى عنه فأجيب بانه بناء (على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والمرضى والمحبوب) كل منهما (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومهما (ومنه يقال لطالب الكلارائد) فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روى عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينافي القول بان كلام الرضا والمحبة ارادة خاصة (و) ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة (هو) أيضا خلاف ما عليه الاكثر (أي أكثر أهل السنة) (وسيهود الكلام اليه) في محله من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مفعلا بل معنى الآية الانا أمرهم بالعبادة واثبت سلم فلان سلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعمام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية أفرادها فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا

من الجن والانس والتحقيق أن الحصر في الآية اضافي والمقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كدال عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون وليس حصر حقيقيا كما فهموه (وأجيب عن قولهم) أي المعتزلة (أن ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع) أي منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع (مسندا بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها) من غير رضا من المالك (أما) تصرف من تصرف (في ملك نفسه فلا) أي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان (و) هذا المنع المسند بما ذكر (قديد فعونه بأن صرائح العقول) دالة (على أن تعذيب المملوك ذي الاحسان على) ما أحسن به من (فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه) أي نفي الظلم (انما المؤثر في نفيه الجناية) أي أن يكون المعاقب عليه جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بأنه) أي ما ذكر من الدفع (مبنى على التحسين والتقبيح العقلي) كل منهما (وسنبطله) في الاصل الخامس من هذا الركن (وقد يقولون) أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين (ليس هذا) الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلما (من محل النزاع) بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين (لأنه) أي لان محل النزاع هو (تقبيح العقل) الفعل (في حكم الله تعالى أي جزمه) يعني العقل (بأن حكم الله تعالى) ثابت بالمنع فيما استبحه العقل (وأما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع) بيننا وبينهم (في ثبوته) كما سيأتي أول الاصل الخامس (فيمكن إرادتهم) أي المعتزلة (إياه) أي القبح (بهذا المعنى بل هو واجب) أي متعين الارادة (اذ) لو حل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب (و) بعدم عاقل أن يقول ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه) أي يبعد أن يقول ذلك عاقل (فيكون قولهم

تعذيب

تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أي صفة نقص يجب تنزيهه الله تعالى عنه والجواب حينئذ (منع كونه صفة نقص في حقه تعالى) وان كان صفة نقص في حقنا اذ لا قبح منه تعالى لا يستل عناية فعل غاية أنه أن صفة حسنة خفيت علينا (وعلى) تقدير (التسليم فأنما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلما اذا كان) قد (أمره) السيد (بذلك المراد ففعله فعاقبه) على فعله (أما اذا كان إغما أمره) السيد (بشيء ففعله) هو (غير ما أمر به فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلما (فان على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات الى أنه) أي ما أمر به السيد (مراده) أي مراد السيد (أولا) أي ليس مراده (مع أن الارادة غيب) أي أمر غائب (عنه) أي عن العبد (لا يصل الى معرفة أنهما متعلقة بالأمور) به (أو بغيره) واذا بطل تعلق العقاب بخالفه الارادة (فلم يبق منه) أي لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (الا المخالفة لأمره) فيحسن عقابه لمخالفته (الا مر فعدا الظلم الى عقابه) أي العبد (على فعل ما أمر به) السيد (لا ما أراده) السيد (و) عاد (الحسن الى عقابه) أي العبد (على مخالفة أمره) أي السيد (فان قيل اذا كان لا يقع) في الوجود (الامراده) تعالى كما ذهبتم اليه وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه (فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك) أي بما لا يقدر على فعله (ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس الارادة تعذيبه ابتداء بخالفه وهذا أيضا) أي تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (في نظر العقل) أي بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لانه ظلم قبيح (فيجب تنزيهه) الله (الغنى عن العالمين) أي عن وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيهه أي تنزيهه الله تعالى عن هذا الذي ليس بلائق (على الوجه الذي ذكرناه آنفا) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص فقبحه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم (قلنا قد جوز الاشاعة) (قوله على الوجه الذي ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده الخ

عتلا (تكليف ما لا يطاق) فلا يرد ما ذكرتموه على أصلهم (وعلى القول بأنه) أى
 التكليف بما لا يطاق وان جازعته لا فهو (غير واقع وهو الراجح) من القولين أهم (فالتحقيق
 أن عقابه) أى العبد (انما هو على مخالفته) حال كونه (مختارا غير مجبور) على المخالفة
 (فان تعلق الارادة بعصيته لم يوجب اسنسه ولم يسلب اختياره فيه) ولم يجبره على فعلها بل
 لأثره (لارادة في ذلك) ولا في شئ منه (فكما أنه تعالى كاف من علم منه عدم الامتثال
 فوقع منه ما علمه) من عدم الامتثال (كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذى
 تعلق به العلم (معنى التكليف) الذى هو الطلب (ولم نظلمه) بصيغة التفعيل وأوله
 نون أى لم ينسب اليه تعالى ظلم بذلك (باتفاق منا ومنكم) من (سائر المسلمين لعدم
 تأثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم) وقوعه (وفي سلب اختيار المكلف في اتيانه)
 بذلك الكفر (وان كان لا يوجد المعلومه) أى ما هو معلوم له تعالى (فكذا التكليف
 بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت) الارادة (لأثرها في اليجاد كالعلم) أى كما أن
 العلم لأثره في اليجاد (وهذا) أى انتفاء تأثير الارادة في اليجاد (لان الارادة صفة
 شأنه بالتخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات (بخصوص وقت وجوده دون
 غيره) من الاوقات السابقة واللاحقة (ليس غير) أى ليس شأنه غير ذلك التخصيص
 (ولا يدخل هذا المفهوم) بالنصب مفعول مة - دم فاعله قوله (تأثير) أى لا يدخل
 مفهوم الارادة تأثير (في اليجاد بل) تأثير الارادة (في مجرد التخصيص لما علم وقوعه)
 فالجواب والمجروور متعلق بالتخصيص وفيه إشارة الى أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم
 (فالتأثير) في اليجاد (خاصية) صفة (القدرة) دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات
 (الأنها) أى القدرة (انما تؤثر على وفق الارادة أعني في الوقت الذى تعلقت الارادة
 بأنه) أى المقدور (اذا وجد عن مؤثره) أى المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة (كان
 وجوده) (فيه) أى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (والعلم) الإلهي (متعلق بهذه
 قوله لم يوجبها) أى المعصية (قوله منه) أى من الفاعل

الجملة

الجملة) وقوله (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة أى متعلق بأنها (ستكون) أى
 توجد (كذلك) أى بان يوجد المقدور متعلقا لارادة على وجه تخصيصه دون غيره
 بالوجود في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (ومتعلقا للقدرة على وجه التأثير في وجوده
 وفق تعلق الارادة) (ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و)
 تعلق تلك (الارادة متأثرا) في وجوده (عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه) في الاصل
 السابق (من أن للمكلف اختيارا) يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة
 (أو) أن للمكلف (عزما) يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفاً ذلك
 العزم بأنه (بصمم) أى لا يبقى معه تردد وبأنه (يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته) أى
 قدرة المكلف (الحادثة ماله صمم عليه واختاره كما مر) في الاصل السابق (للاجبار)
 للمكلف (عليه) أى على ماله صمم عليه واختاره فجملة قوله بصمم في محل نصب نعتا لقوله
 عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له (وبسبب أن تعلق الارادة) الالهية (على حسب تعلق
 العلم) الالهى (لزم أن مالم يشأ) الله (لم يكن) أى ان مالم تعلق الارادة بوجوده لا يوجد
 فالجواب والمجروور أعني قوله بسبب متعلق بقوله لزم (وذلك) اللزوم (أنه) أى لانه (اذا كان
 العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت) الارادة
 (انما تخصص) أى شأنها ليس الا أنها تخصص (ما سمي وجوده بوقته) الذى يوجد
 فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات (فعدم تعلقها) بوجوده يمكن (تابع للعلم بعدم
 وجوده لا مؤثر في عدم وجوده) اذ عدم ليس مفتقرا الى مؤثر (فظهر) بهذا التقرير
 (معنى) قول السلف (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) أى ما تعلقت المشيئة وهى
 الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده وما لم تعلق المشيئة بوجوده لا يوجد
 لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضا (أن لا طلب في مفهوم الارادة) بناء على
 الفرق بينهما وبين المشيئة (كما) مر (عن أبي حنيفة) لما عرفت من أن الارادة ليس

(٩ - المسامرة)

مفهومها الا انها صفة تخصر ماسيو جدد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من
الاقوات وليس في هذا المفهوم طلب (و) ظهر أيضا (أن لا محبة) في مفهوم صفة
الارادة (كما قال الاشعري وجماعة) اذا المحبة عندهم أخص من الارادة على ما قدمناه
من أنها ارادة لا يتبعها تبعه ومؤاخذة (بل لا يستلزمها) أي لا يستلزم مفهوم الارادة
المحبة اذا اعم لا يستلزم الاخص (نعم الغالب تعلقها) أي الارادة (بالمحبوب
المطلوب وجوده فتقارن الارادة المحبة في متعلقها) بان يقع ذلك (اتفاقا) أي على
سبيل الاتفاق (للازوما) بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من أن الأعم
لا يستلزم الاخص (فمن هذا) أي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها (وقع ذلك
الفرع) الفقهية (عن أبي حنيفة) معتبرا في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم
الارادة اذا المحبوب مطلوب الوجود (والغلبة) أي الغلبة تعلق الارادة بالمحبوب (ظن
اللزوم) بين الارادة والمحبة (وهو) أي ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (بعيد
عن التأمل) اذا بالنظر ليفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشبه أحدهما بالآخر
(فيكثر ما يجحد الانسان منه) أي من نفسه (ارادة ما يكره وجوده لا مريما) من
الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أي ارادة الانسان ما يكره
وجوده (لمصلحة أحبها كإرادة الكي تداويا) لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب
على الكي (لم يخرج به) جواب لو أي ولو فرض أن ارادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما
أخرج به ذلك (عن كونه مكروها في نفسه) لأن الكي عبارة عن امساك النار بالبدن
وهو أمر مكروه (فانه) أي فان كونه مكروها هو (الثابت في الواقع بالفرض) اذا
الفرض كونه في نفس الامر مكروها (فلا يكون غير ما في الواقع) برفع غير اسم كان
وذلك الغير كونه محبوبا أي فلا يكون كونه محبوبا (ثابتا فيه) أي في الواقع فلا
(قوله وقع ذلك الفرع) هو أن من قال شئت طلاقك الخ

يجتمعان

يجتمعان (وكذا) أي وكثيرا ما يجحد الانسان من نفسه أيضا أنه (لا يريد وجود ما) أي
أمر (يحببه وهو) أي عدم ارادة وجوده (وان كان للضرر) أي لاجل ضرر
(يلزم وجوده لا يخرج به) عدم ارادة وجوده لذلك الضرر (عن كونه محبوبا) في
نفسه (الفرض) أي لاجل فرض (أنه مازال محبوبا) فكذا محبوبا هو الثابت في
الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غير ما في الواقع أعني كونه مكروها ثابتا في الواقع
(فانما تستلزم الارادة الاذن والاطلاق في وجود ما يكرهه) المريد والاطلاق عطف
تفسيرى للاذن اذا المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود
ذلك المكروه (وانما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه) تعالى (وهو) أي
والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له ليم وجه التكليف بلازميه) أي بلازمي
التكليف (وهما الثواب بالفعل) أي بسبب الفعل المطلوب (والعقاب للترك) أي
لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب (ولو كان في مفهوم صفة الارادة طلب كانت هي
صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنهما ذكرنا) من
تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من
الاقوات (وقول من قال الارادة والمشية صفة تنافي الجز والسهم وتقتضي الوجود
قد يتوهم أنه) أي القول المذكور (بسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله وتقتضي الوجود
(كذلك) أي كما مر من أن في مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب وأصله طلب
قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة هي صفة الكلام (وليس
كذلك) أي ليس كما يتوهم (فان الاقتضاء في تعريفه) أي تعريف من عرّف الارادة
بأنها صفة تنافي العجز الخ (منسوب الى الصفة وليس ذلك) الاقتضاء المنسوب الى
(قوله ليم وجه التكليف بلازميه) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

الصفة (كلاما) انما هو بمعنى الاستلزام (يقال اقتضى هذا المعنى كذا أى استلزمه
لعلمية) أى ليكون ذلك المعنى عللة واللازم معلولا (أولا) لعلمية كالتلزام بين الشرط
والمشروط في جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم
الشرط يقتضى عدم المشروط (بخلاف ما اذا نسب) الاقتضاء (اليه تعالى) فانه بمعنى
طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاما (واذا جعل) الاقتضاء (جزء مفهوم) صفة
(الارادة كان منسوب اليه تعالى فتكون) ارادته هي (كلامه) تعالى وقد علمت ان
الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفا (بخلاف ما اذا جعل) الوجود (مقتضاها) أى
مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شئ لم ان يوجد بان
تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر
(في كلمة ما شاء الله كان من انما) أى المشيئة وهى مرادفة للارادة (تستلزم الوجود) أى
وجود ما تعلقت به (اذا كانت تؤثر تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوجود بوقته الذى وقع
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا)
أى فى الاصل الثانى من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل
والاختيار (يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والتدبير لفسقهم) متعلق بقوله
احتجاج أى يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه
بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا (اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم) أى
قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبرا
(قوله واذا جعل) (١) أى العلية (قوله ومما ذكرنا) يعنى من أن لا يكلف اختيار الخ
(قوله يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والتدبير لفسقهم) قلت قد يقال ان
احتجاجهم على ما يعتقده من الجبر (قوله اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة الخ)
قلت لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد

(١) كذا فى الاصل والصواب أى الاقتضاء كما فى الشرح كتبه مصححه ليصح

ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما وقع نفسه فيه) من الفسق بل هو الجاني
باجباده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار (كما قال على رضى الله عنه لذلك
الشيخ) الذى سأل روى الاصبغ بن نباتة أن شيخنا قام الى على بن أبى طالب رضى الله
عنه بعد انصرفه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أ كان بقضاء الله تعالى
وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطمنا موطننا ولا هبطنا واديها ولا علونا تلعة
الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله أحسب خطاى ما أرى لى من الاجر شيئا فقال له مه
أيها الشيخ عظم الله أجركم فى مسيركم وأتم سائرون وفى منصرفكم وأتم منصرفون
ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء
والقدر ساقانا فقال (ويحك لك تلك ظننت قضاء لازما وقد راحمنا لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب) والوعيد والامر والنهي ولم تأت لأئمة من الله المذنب ولا محمدا
لحسن والقصة بكما لها فى شرح المقاصد (بل المراد به) أى بالقضاء والقدر (لما خلق)
أى خالق الفعل المقدر المقضى (فلا يسلبه) أى فلا يسلب ذلك الخلق العبد (عزمه)
المصمم (وكسبه) الذى قد منأته محل قدرته والعطف فى قوله وكسبه تفسيري (اذ لا يتنى
خلق الاعمال) أى ايجاد الله تعالى اياها (ذلك) العزم المصمم الذى هو محل قدرة العبد
وقوله (ولما الحكم) قسم لقوله لما خلق بكسر الهمزة فيه أى أو المراد بالقضاء والقدر
حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كما فسره الامام على رضى الله عنه بذلك الشيخ) فى
بقية القصة ففيها ان الشيخ قال لعلى رضى الله عنه وما القضاء والقدر الا ان ما سرنا الا
بهم ما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه (وعز)
أى الحكم (لما أن يرجع الى صفة الكلام) ويكون العطف فى قول سيدنا على والحكم
(قوله بل المراد لما خلق) أى خلق الاعمال (قوله ولما الحكم) لم يبين ايضا ما هو الحكم
الذى فسره الامام رضى الله تعالى عنه (قوله وهو) أى الحكم

تفسيره بغير قوله لا مراد الامر كلام نفسي (أو) يرجع الى صفة (العلم ولا تأثير
للكلام ولا العلم) في ابناء الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق
كشف و... متعلق بشئ منهم متعلق بتأثيره لا ينفى واذا لم يكن تعلقاتها متعلق بتأثير (فأخرى
أن لا يسلب ذلك) العزم أى فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير له - ما وكون الخلق
يتعلق تعلق التأثير كإنا أحق من الخلق بأن لا يسلب ذلك العزم والكسب الذى هو محل
قدرة العبد وقوله (والاعلام) بكسر الهمزة (أيضا قد يراد به) أى بالقضاء والقدر
(نحو قدرنا لهم المن الغابرين) أى علمنا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى
الخلق أو بمعنى الحكم لا يصح إسناده اليهم حقيقة (وقضينا الى بنى اسرائيل) فى
الكتاب (الآية) أى علمناهم وقضينا اليه ذلك الامر أى علمنا لو طأ أن دابر هؤلاء مقطوع
مصحين وعدى بالى لتضمنه معنى أوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل وإما
الاعلام وأتى بقدر التقليلية للإشارة الى أن ورود القضاء والقدر مراد بهما الاعلام قليل
بالنسبة الى ورودهما مراد بهما الخلق أو العلم (والاوجه) أى الاظهر توجيها (أنه) أى
القضاء (يرجع الى) صفة (العلم لا) الى صفة (الكلام الا ان صح فيه أعنى فى المفعول
(١) معصية معنى الخبر) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به ان وقوعه معصية خبر
وهو نوع من الكلام النفسى (وكذا الاعلام) اذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع اليه)
أى الى الكلام (اذ لم يكن) الاعلام (عنه) أى ناشئ عن الكلام النفسى والجار
أعنى الباء فى قوله (ويرجع) متعلق بقوله أجاب والرجع مصدر بمعنى الرد أى ويرد
(قوله فأخرى أن لا يسلب) أى القضاء والحكم (ذلك) أى القدرة (قوله والاعلام أيضا
قد يراد به) أى بالقضاء والقدر (قوله يرجع اليه) أى الى العلم قلت قال فى شرح
العقيدة القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لان أحدهما
بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء فن أراد الفصل بينهما فقد

(١) معصية الخ كذا فى الاصل ولعل هنا تحريفا كتبه مصححه معنى

معنى (التضاء الى) صفة (العلم أجاب) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (التستري) تلميذ
القاضي ناصر الدين البيضاوى (عن سؤال اليهودى المنظوم) وهو سؤال نظم به بعض
المعتزلة على لسان يهودى ويقال ان الذى نظمها هو ابن البتق بموحدة وقافين أولاهما
مفتوحة وهو الذى قتل على الزندقة فى ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك (حيث
قال) الناظم المذكور

(أبا علماء الدين ذمى دينكم * تحيردوه بأوضح حججهم)

اذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم * ولم يرضه منى فواجه خيلتى

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري أجاب (نظما الى
الى أن قال) فى جوابه

(فمضى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سر ما فى الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لا درا كذا بالقدرة الازلية

وصدر) التستري (حاصله) أى حاصل جوابه النظم (نثرا بأن قال معنى قضاء الله) تعالى
(بكفر الكافر أنه تعالى علم بالاشياء الى آخر ما هو حاصل البيتين) ولكن ينبغى أن تعلم ان
البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضاء والثانى منهما تفسير لمعنى القدر فعنى قضاؤه تعالى
علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم وأما معنى القدر فهو اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته الازلية

رام هدم البناء ونقضه وقيل القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام واذا علق
بفعل الغير فالمراد به الالتزام الاول فقضاؤه سبع سموات فى يومين والثانى وقضى
ربك أن لا تعبدوا الاياه وقال الامام الطحاوى فيمارواه عن أصحابنا وأصل القدر
سر الله فى خلقه لم يطلع على ذلك ملاك مقرب ولا نبي مرسل وقال أبو القاسم الحكيم
الترمذى القدر سر الله والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ والحكم نزوله على العبد
فالحكم يقتضى التسليم والقضاء يقتضى الرضا والقدر يقتضى التفويض وهو العلم

ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضاء الى العلم طريق الفلاسفة وأما الاشاعرة فطريقهم رجع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف فقال اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها ايها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذراتها وحوالها راما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالغاية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جلته على أحسن الوجوه وأكملها رالتدريج عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقر في القضاء قلنا رجع القضاء الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الاشاعرة أيضا وقد مر غير طريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف بأن يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها ايها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضاء الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف (وتدبر كرنا فيه معنى) أي غنية (في ظهور أن لا أثر للعلم وهذا) أمر نذكره سوى ما قدمناه (يزيد وضوحا) وهو (أنك لو كنت حاسبا) سير الشمس والقمر (فعلت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفاً) المنقود الذي ذكر أن ادعاءه كفر وعلى هذا لا يصلح أن يرجع الى العلم وبقيصة ما رواه الحاروي رحمه الله والتعق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان فاخذ كل الخذل من ذلك نظرا وفكرا وسوسة فان الله طوى علم القدر عن أنامه ونهاشهم عن مرامه كما قال تعالى لا يستل عما يفعل وهم يسئلون فمن سأل لم فعل فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين قال الشارح حكم الكتاب

أي يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه (فلما جاء يوم كذا ووقع) ذلك (الكسوف) الذي كنت علمته (هل تظن أن علمك السابق هو الذي أثر في وجوده) لا سبيل الى أن تظن ذلك (كذلك ما يقع على وفق العلم القديم) لا يؤثر العلم في وجوده (انما يقع بكسب العبد مختارا فيه وغاية الامر أن الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطا بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم) المخلوق لهم (عند الفعل وعزمهم) المضم (عليه) الذي هو محمل قدرتهم (فلا يبطل التكليف ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ بحجة والقدر وجودها) أي المخلوقات (في الايمان مفصلة من شارح الطوالع) لا قاضي البضاوي لا يخلو إما أن يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة أو يريد به العلم (فان أراد الوجود الخطي) أي في الكتابة (حتى يستلزم) ذلك (حدوث القضاء) لان الكتابة حادثة (فهو) أي فالقضاء بهذا النفس يراوى (بعدم التأثير) وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله (أولى) للاهتمام (وان رد) القضاء (الى العلم فواجب) أي فذلك الرد واجب وهو الذي ارتضيناه آنفا ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال (وأما قوله عليه) الصلاة (والسلام فخرج آدم موسى لقوله) أي لقول آدم (لموسى أتلو مني على أمر كتبه الله على مدلول الآية وفيه دليل على أن تخلق الله تعالى لا يعمل بعلة فاعلية لان تخلقته قديم واجب الوجود لذاته وكل ما هو مع اول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود وكذا لا يعمل تخلقته بعلة غرضية له تعالى سبحانه وتعالى عن الغرض لانه يستلزم الحاجة الى جبر النقصان بتحصيل ما يكمل الله هو الغنى بذاته الصمد وما سواه من الكائنات مفقود اليه فيستحيل احتياجه الى غيره ولانه لو كان كل شيء معاللا به لكانت علمية تلك العلة معاللة بعلة أخرى ولزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن العلة وهو الله سبحانه وتعالى وأما الحكمة فانها بآية في الافعال الالهية اذ لا يكون فعله سبحانه

قبل أن أسأله الخ فالمراد أن آدم (حبه) أي ظهر عليه في المحاجة (في دفع اللوم) عنه
(بعد التوبة) والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة بأننا ظم منها للبخاري
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذي أخرجتك
خطيئتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذي اصطفاه الله برسالته وبكلامه ثم تلومني
على أمر قد قدر على قبلي أن أخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخرج آدم موسى
وقوله (إذا المراد) بيان المقصود من الحديث واستدلاله بكونه المقصود فالمقصود (أن تلومني
بعد التوبة على أمر قد قدر على قبلي أن أخلق) وإنما جملناه على ذلك لاعتبار اللوم على
المعصية من الناقب التوبة وبعدها (الاجتماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة
و) على (انتفاء) أي التوبة (بعدها) أي بعد التوبة (ويكون قوله) أي قول آدم (كتبه الله
الخ حكايته لواقع) لا احتجاجا بالقدرة دفع اللوم على المعصية مطابقة (هذا) الذي ذكرناه من
أن هذا حكايته لواقع لا احتجاج بالقدرة وان معنى الحديث ما جملناه عليه هو (موجب
الدليل) بفتح الجيم أي الذي اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجتماع على الأمرين لأن
الاجتماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضي امتناع إجراء الحديث على
ظاهره من الاحتجاج بالقدرة والاجتماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضي صحة حمل
الحديث على ما ذكر (فإن قيل) حاصل ما ذكرتم أن المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى وقد
الاستحالة ولا تكون عاقبة مفهولة لانه لا حيلة وحسنة وهي إما ظهور كمال قدرته وقهره
وغناه كما في خالق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كما في خلق الخيرات وأما قوله تعالى
وهم يسألون فإنه يدل على أن أهل التكليف يسألون عن أفعالهم ولقائل أن يقول قوله
تعالى وهم يسألون وإن كان متنا كذا بقوله تعالى فوريك لنساء لهم أجمعين وبقوله تعالى
وقفوه هم أنهم مسؤولون الآية بآياته قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه أنس ولا جان
فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقامات فيصرف كل واحد من السلب

تقرر

تقرر أنه (يجب الرضا) أي رضا العبد (بالقضاء اتفاقا فيجب) حينئذ الرضا (بالمعاصي)
التي منها الكفر (وهو باطل اجماعا) لأن الرضا بالكفر كفر اجماعا (قلنا الملازمة) بين
وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء
الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أي حكم الله تعالى الصادر عنه (لا بالمقتضى إذا
كان منها) عنه وهو المعصية (لأن الأول) أي القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثاني)
أي المقتضى (متعلقها الذي منع منه) سبحانه (ثم وجد على خلاف رضا تعالى) على
ما عرفت من الفرق بين الإرادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (من غير تأثير
للقضاء في إيجابه ولا سلب مكافأة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة
للقضاء) لما قدمناه في تقرير رجوع القضاء إلى العلم أو إلى الإرادة هذا تقرير سافي المتن
وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى إنما
الرضا مقتضى تلك الصفة وهو المقتضى وحينئذ فلا بد أن يجب أن الرضا بالكفر لا من
حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى وقد أوضحه السيد في شرح المراقف فقال إن الكفر
نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجابه إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته
له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا به باعتبار النسبة الأولى
دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا
بعبود الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وأنه باطل اجماعا وباللغة التوفيق* (الأصل الرابع)
في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء (قال الامام الحجة) حجة الاسلام (أنه) سبحانه
والإيجاب إلى مقام غير مقام الآخر توفيقا اهـ (قوله الأصل الرابع قال الامام الحجة الخ) قلت
الثابت عند مشايخنا أنه قد زعم جهورا المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل
بالكفار لا آمنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيها بغيها جارا

و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (و) هو سبحانه (متقول بتكليف العباد) أي متفضل به عليهم حيث جعلهم أشلاء لأن يخاطبهم بالامر والنهي والبول الفضل والزيادة والمنطول والمنفضل تفنن في العبارة (وليس الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه (وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك) أي كل من الخلق والتكليف (لما فيه من مصلحة العباد اه) كلام حجة الاسلام * واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أموراً خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض عن الاكلام (وقل من يذكرونهم ايجاب ابتداء الخلق بل) الذي اشتهر ذكره عنهم أنهم أنه (إذا خلق) العبد (وكلف) بالبناء للفرع في (واجب إداره) على الافعال التي كلف بها (وازاحة علمه وكل ما كان يصلح ما يمكن له في الدنيا والدنيا أوفى الدين فقط من شأنهم لهم) الاول للبغداديين والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصح من جملة الامور الخمسة التي قد ناذرها (قال امام الحرمين) في الارشاد (بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين) من ما نحتاجه مستحقا وغاية ما يتدر عليه من اصلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره من مصلحته وكما فعل بالنبي صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعمل بأبي جهل وليس له عليه صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل جائرا فيما يبايل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة وقد رجع الى هذا بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ثم الاصلح عند البغداديين منهم ما هو الاصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والاصلاح هو الانفع وشبهتهم التي يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكماء إذا كان أمر اطاعته محبا لها مريدا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به الى طاعته إذا كان قادرا على أن يعطيهم ذلك وكان بذله اياه لا يخرجهم عن استحقاق الوصف

المعتزلة

المعتزلة من أن العبد اذا خلق وكلف الى آخر ما ذكرنا من انصه (فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بكامل العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم) يعني البصريين ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام في الارشاد أولا عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وأنه اذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب له كمال عقولهم وإقذارهم وازاحة عنهم ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك يعني ايجاب ابتداء الخلق واجبا بكامل العقل كما دل عليه كلامه ونقل اجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه اذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركهم لابل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة أنه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجاوز فظاهره يوههم زالا فقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بكامل العقل بالحكمة ومنعه لا ينفعه وكذا اذا كان له عند يدعو الى موالاته ويحب رجوعه الى طاعته فلن يجوز أن يعامله من الغلظة واللين الا بما يعلم أنه أنجح فيما يريد منه وأدعى له الى ترك ما هو فيه من عداوته فان عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم ان أحدهما أدعى اعدوه الى الموافقة والانابة والاخر دون ذلك ففعل الادون وترك أن يفعل الاصلح الادعى وكلاهما في قدرته عليه ما بمنزلة لا يضره بذاهما ولا ينفعه منعهما ما كان عند الحكماء جميعا مذموما خارجا عن استحقاق الوصف بالجوهر والحكمة فلما كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا وكان الله عز وجل قادرا رحيمًا جوادا عليما بمواضع حاجته عباده أمرهم بطاعته وترك عداوته والرجوع الى ولايته ولا يضره الاعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم الاصلح الاشياء لهم في دينهم وأدعى الى طاعته سقما كان ذلك أو صحة لذة أو لما آمنوا وكفروا

لاجل التكليف وليس ذلك مذهب الذي مذهب منهم (فالذي يتحمل البصريون أنه تعالى متفضل بكل العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف اه) كلام الارشاد وبه يظهر أن منشأ انتوهم اطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع في كلام الامام ولا (ثم قال الحجة) بحجة الاسلام في الرسالة (رداء عليهم المراد بالواجب أحد أمرين إما الفعل الذي في تركه ضرر إما أجل) أي في الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب طاعة الله أو عاجل) أي في الدنيا وان عرف بالعقل (كما يقال يجب على العطشان الشرب كي لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجيح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في الافتصاد (وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى) أمر (محال كما يقال وجود المعلوم) أي ما يتعلق بعلم الله تعالى بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي إلى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخصم) وهو المعتزلي بقوله ان ابتداء الخلق مثلا واجب (المعنى الاول) وهو أن في تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عترضه) تعالى (للضرر) وطوق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (أو) أراد (المعنى الثاني) وهو أن عدمه يؤدي إلى محال (فهو مسلم) حيث نظر إلى أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شيء (لا بد من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) وقوعه (أو) أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا (معنى ثالثا فهو غير مفهوم اه) كلام الحجة وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي إلى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال (واعلم أنهم) يعني المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أي فعلا (يثبت بتركه نقص في نظر العقل) والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص (بسبب ترك مقتضى قيام الداعي) إلى ذلك الفعل أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى وابلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون وقال وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء وذلك أن يعاملهم بمختلف

وحذف

وحذف متعلق بالنقص لعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن أن يجري اسمه على اللسان مع إضافة هذه الكلمة المستهجنة (وهو) أي الداعي (هنا كمال القدرة) الالهية (والغنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركه المراعاة المذكورة) فيما مر بعناها لا بلفظها وهي مراعاة ما هو أصح للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا (مع ذلك) أي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف (بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب) ما اقتضاه قيام الداعي (أي لا يمكن أن يقع غيره له تعالى) سبحانه (عما لا يليق وهذا) الذي يريدونه هو (المعنى الثاني الذي ذكره حجة الاسلام) فان حاصله أن عدم الفعل يؤدي إلى محال في حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رحمة الله) المعنى الثاني (أنهم اذا قصدوا) معنى قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح ومراده) أي مراد حجة الاسلام رحمه الله (تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط) لهذا المعنى (لا) تسليم اطلاقه (مع موضوعه) أي مع تسليم ما وضع له عندهم وهو أن الواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل وهو فيما نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين المذهب الاعتزالي وانما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي إلى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لمقصود أهل الاعتزال (والا) أي وإن لا يمكن ذلك مراد حجة الاسلام بأن سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم على ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصل) للعبد (يجب وقوعه) له (لان كل ما علم وقوعه) للعبد (فهو الاصلح) له (عندهم) زعمهم أن هذا مباغاة في تنزيه الباري تعالى (اذ لا يخفى أن كل مسلم فاعيا يقصد المباغاة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه إليه فلا يمكن القول بوجوب الاصلح) على الله سبحانه (الامع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الاصلح) للعباد لما مر عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو محال في حقه سبحانه (وصرح الامام) يعني امام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبي القاسم

(الكعبي) وهو من رؤس معتزلة بغداد (وصرح) أي الامام (بأنهم) يعني معتزلة بغداد (قالوا ان تخليد الكفار في النار والاغلال أصح لهم) في الآخرة (وكذا الاصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم) وإذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال الامام في الارشاد لان كلام من الامرين عناد ومكابرة في الضروريات (حققيقة الخلاف) بينهما وبينهم (في موضعين) أحدهما (كون كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد) الثاني (أنه لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصح لهم (كان وقوعه) (نقصا) لما مر من أن المنع من الاصلح بخجل يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت أن قولهم في كل منهما خطأ لما لم يزل عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه (ولزمهم) مع ذلك (خطأ ثالث نقالوا به وهو) أي ذلك الخطأ (عدم قدرته على اصلاحهم) يعني الكفار والفسقة (وهذا يثبتهم) من ضلالهم ولزومه لهم من قواهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (اذ) قد (كان من معلومه تخليدهم في النار) الذي هو أصح لهم عند المعتزلة (وقوع خلاف معلومه) تعالى (محال) لما مر من استلزامه المحال الذي هو الخجل (فلا تتعلق القدرة به) أي بالوقوع المذكور لما تقرر من أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة لما تقرر (وقد) ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة به (قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كافة - مجميعا) وقال تعالى ورثنا لا آتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجمعهم أمة واحدة أي

الاحوال على ما يرى الاصلح والادعى الى الحق (قوله وقال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كافة - مجميعا) غير ذلك من الآيات (قلت نحو قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لا آتينا كل نفس هداها وقد أجمع المسلمون وأهل الاديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف

مهتدين

مهتدين أو ضالين (الى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي) المتعارف لاهل اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى فيكون داخل تحت (قدرته) سبحانه و (تعالى وكونه لا يفعل) أي انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (على موافقة العلم) بأنه لا يفعل (لا يسلبه الامكان الذاتي) المقتضى لصحة تعلق القدرة به (وذلك) أي الذي سلب الامكان الذاتي فكان متمتعاً لذاته كاجتماع الضدين (هو الذي لا تتعلق به القدرة) لعدم صلاحيته لتعلقها بالقصور في القدرة (فاستحالته) أي استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى (اخره) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لذاته) والحاصل أن ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته متمتع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتي المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل (وليس لهم) أي للمعتزلة (في هذا المطلوب) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (مستمسك) بفتح السين أي شيء يستمسكون به (مستمسك) بكسرها أي له استمسك أي أدنى قوة (ونحن) معشر أهل السنة لان دين الله تعالى بمازعموه بل (ديننا) الذي ندين الله به اعتقاد (أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل) كما نطق به كتابه العزيز في

ما بهم من الضرر وبأهل عنايتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية وبأن الايجاب عليه ينافي الألوهية وبأن ابليس استمهل الزمان الطويل بقوله أنظرني الى يوم يبعثون فأمله الله تعالى بقوله انك لمن المنظرين ثم انه بين أنه انما استمهله لا غواء الخلق وكان تعالى عالما بأن أكثر الخلق يطيعونه كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن يمهله ويمكنه من المفساد العظيمة وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى بل الله عن عليكم أن هداكم فلو كان الاصلح على الله تعالى واجبا لم يصح الامتنان لان اعطاء ما هو الواجب لا يكون منة والجواب عن شبهتهم بأن منع الاصلح لا يكون بخلا اذا كان مشتملا على حكمة بل عدلا والله تعالى أعلم

(١٠ - المسامرة)

الآيات الثلاث المشار اليها وهي قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يستل ما يفعل (كل عوض وابتداء) انا لله ما خلقه سبحانه (من الرزق فهو) فضل منه عليهم (بلا استحقاق) عليه تعالى (لا يبيع منه تركه اذا استحقاق ذلك) الرزق (انما يكون لغير المملوك فاما المملوك فيجملته عويته) أي ذاته المشخصة (وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله) على مالكه (أجر او رعاية مصلحة فضلا عما) أي عن أن يستحق رعاية ما (هو الاصلح وهو) أي والحال أن ذلك المملوك (مستحق عليه) ذلك العمل لمالكه أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فراجع قوله هو إما المملوك وإما العمل (وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة) لمن منعه من الخلق (وله) تعالى (أن يبيته اتفاقا) منا ومنهم وقد رد المصنف تمسكهم بقوازم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال (وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل) بالنسبة (للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو) سبحانه (الحكيم) ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع (يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء) دون ايجاب بسبب الاختيار والمشيئة (كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء له سبحانه كمال الصفات) التي دلت عليها أسماءه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى معظمها صفات أيضا (من الكريم) وقد قيل في معناه إنه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسألة (والمجاوز) الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفائسها (والجواد) وهو الواسع العطاء (وشديد العقاب وعدم بعضها نقص) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واقترضت هذه الصفات الكريمة متعلقات) أي أمور تتعلق بالصفات بها (فانقسم الخلق) لذلك (الى شقي بعدله وسعيد بفضله) كما قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير (مع أن الفضل

والكرم

والكرم تعلق بالكل) البر والفاجر والمؤمن والكافر (فان الكافر منعم عليه في الدنيا على رأى القاضي) أبي بكر منا كرامة منزلة أنعم عليه خالقه تعالى (بما خوله) أي أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يلتمذ بها (الا أن) الشيخ أبا الحسن (الشعري) ذهب الى أن ما أوتي به الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدرج له فهي في الحقيقة نقمة عليه (قال) مبينا ما ذهب اليه (اذا كان ذلك) الامر الذي ناله في الدنيا (قد حجبته عن الله تعالى فليس بنعمة) بل هو نقمة (قال الله تعالى أيجسبون أن ماندهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون) فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم في الخيرات خبر أن وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان أنهم كالبهايم لا شعور لهم ليتأملوا فيعلموا أن ذلك الامداد استدرج لا مسارعة في الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضي فقال (لكن تكرر في القرآن حكاية قول الانبياء للكفار) الذين بغثوا اليهم (فاذكروا آلاء الله) أي نعمه (فالخلق أنهم في أنفسهم انعم وطمعناهم) واقع (باختيارهم) فلا تخرج به عن كونهم انعماء في أنفسهم (وان كانت) تلك النعم (سببا) لتماذي على ما هم عليه لا اعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضي لخالقهم وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تلجئهم) تلك النعم الى الكفر * واعلم أن الاشعري لا ينكر كونها تسمى نعماء انما يذهب الى أن حكمة ايصالها اليهم استدرجهم لتعلمون الحجة عليهم ثم أبلغ لأن ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون (واختلف مشايخنا) معشر الحنفية (في أنه) هل (يستجاب للكافر دعوة فقيل لا) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (ولا) في (أمر الدنيا) وان نالته فيها نعم ونفي الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وبها استدلل لهذا القول وفي شرح العقائد اختلاف المشايخ في أنها هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فنعمه الجمهور وجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز

وقوع الاستجابة أقرب وعليه جرى الروايات من الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسئلة (فما) أى فعلى هذا القول وهو نفي استجابة دعائه ما (قد يقع عند دعائه) من الامور التي يدعو بها (كان منجزا في علم الله تعالى له غير معاق فيه) أى في علم الله تعالى (بدعائه وقيل نعم) يستجاب له (في أمر الدنيا) لاني أمر الآخرة لان في قوله تعالى انك لمن المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون إجابة لابليس والى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم وأبو نصر الدبوسي ولما كان القول الاول من هذا الخلاف الخلاف قد يوههم أن الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تتم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر نفي المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله (ومع هذا) أى ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر (فرجته) تعالى (سبقت غضبه) كما نطق به الحديث الصحيح (حتى إن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر) من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أى مواضع ظهور آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر (أرايت) أيها المتأمل (أهل النار أكثر حصي) أى عددا (من أهل الجنة من الخور والولدان ومؤمني الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه أبدا) كما ورد في حديث الاسراء في صحيح مسلم وغيره واعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصي بأن يجعلوا لكل فرد من أفراد محصاة ثم يعدوا الحصي فاذا قصدوا تدبجعين كثيرة أفرادهما ويجعلوا لكل فرد حصاة كان الاكثر عددا أكثر حصي (قال الحجة) حجة الاسلام (في دفع قولهم) أى المعتزلة بوجوب الاصلح (اذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) انما هي في (أن يخلقهم في الجنة لاني دار البلاء) أى الدنيا (معترضين لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا وهذا التخييص لكلام

حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلاء ويعرّضهم للخطايا ثم يدفعهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فاني ذلك غبطة لاولى الالباب (وأنت قد علمت) كما قدمناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أى كون ذلك الامر الواجب (لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال وهو انصافه) تعالى (بما) أى بالجنس الذي (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أى بسبب هذا (الوجوب معترضا) بفتح الراء كما ألزمهم به الحجة (لان التعريض له) أى للضرر (انما يلزم لو كان الالتياب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه) كما بيني عنه التعبير بالترك في قول حجة الاسلام بما أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر (وليس هذا) الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح (كذلك) أى مبنيا على التخيير (لان اصل كلامهم فيه سلب قدرته) تعالى (عن ترك ما هو الاصلح) فليس قادرا عليه عندهم (لا تتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا) أى فلزعمهم ان تتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح (حكوا بأن كل ما علم كونه) أى وقوعه ووجوده (من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم على قولهم هو الاصلح فقوله يجب الاصلح كونه وانما يجب أن لا يتصف) تعالى (بنقص و) كقولنا يجب (وقوع وعده) تعالى (فالسبيل الى دفعهم انما هو منع كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به) تعالى (أى الجنس الذي زعموا لزومه) (بتقدير أن لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه) أى طاقة ذلك الملك العظيم (أو) أن لا يعطى كل فرد من العبيد (مصلحته) وقوله (جبرا) حال مما تضمنه يعطى أى حال كون ذلك الاعطاء جبرا أى مجبرا عليه دون اختيار (بعد أن عرّفه) أى عرف كل فرد من العبيد يعنى المكافين (طريقها) أى المصلحة (وأفدرة) أى جعل له قدرة عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو

الأصلح وبلزوم ما لا يليق بتقدير عدم إعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع (إلا
صادرا عن نقص في الغريزة) أي الطبيعة بمعنى أنه صادر عن مثل ناقص فعبير عن نقص
العقل الذي يحتل معه الفهم ينقص الغريزة (وكذا كون الخلق في النيران أصح من فعل
به ذلك) الخلود فيها (من مشاهد جلال رب العالمين في أعالي الجنان أو) كونه أصح من
(مجرد) نعم (الجنان) صادر عن نقص في الغريزة أي خلل في العقل (وهذا) القول
أيضا أعني كون الخلود في النيران أصح (إنكار للضروريات) من انتهى إليه كان معاندا
فيسقط الكلام منه (ومن مشهور دفعهم) أي دفع المعتزلة بأبطال ما زعموه (مناظرة)
أبي الحسن (الاشعري مع) أبي علي (الجبائي) رأس المعتزلة في أواخر الثمانيات
في أبعدها (وكان الاشعري تلميذه وعلى مذهبه قتات وصار إماما في السنة قال) أي
الاشعري (له) أي الجبائي (لو أن صبيامات فرأى منزلة رفيعة) في الجنة (لبالغ مسلم
فقال يا رب لم تدم حياتي حتى أبلغ نأجتها) في الطاعة (فأنال) منزلة رفيعة (مثله قال)
أي الجبائي (يقول الله تعالى له) أي لاصبي (علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصلح لك
الموت في) سن (الصبا قال) أي لاشعري الجبائي (فينادي) حينئذ (الكفار من
دركات لظي بالهناء لما علمت أنا إذا بلغنا عصيانا فله أمتنا في الصبا) فأناراضون بما دون
منزلة الصبي (فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري) عن الاعتزال ورجع الى ما كان
عليه السلف وأخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف (و) قد استغنينا بهذا أي بما
سقناه في الأصل الرابع من عدم وجوب رعاية الأصلح (عما ذكره) حجة الاسلام (في الأصل
السابع) لانه عقد الأصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والأصل
السابع لعدم وجوب رعاية الأصلح وقد رأى المصنف أن الانسب إيرادهما معاً في الأصل
الرابع وعلم أن المشهور أن مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة أخوة أحدهم مطيع
مات على الطاعة والآخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا كما هو مذكور في

المواقف وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما في عقيدة حجة الاسلام ينطبق
مقتضاه على ذلك أو رده حكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت شعري بم يتجيب المعتزلي
عن مسألة نفرخها عليهم وهو أن نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ
مات مسلما أي طائعا إلى آخر كلامه فلم يجعل ماذ كره عين حكاية الاشعري والجبائي وقيد
الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول بأن أطفال الكفار لا يدخلون النار
وهو الجارى على أصول المعتزلة والراجح عندنا وأعلم (الأصل الخامس في الحسن والقبح
العقليين) وهو الأصل الثامن في كلام حجة الاسلام وقد أوسع فيه المصنف فبدأ بتحرير
محل النزاع فيها بيننا وبين المعتزلة فذكر غيره أنهم ما يطلقان لثلاثة معان ليس الأول ولا
الثاني منها محل للنزاع وإنما محل النزاع المعنى الثالث فقال (لأن نزاع في استقلال العقل
بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و) صفة (النقص كالعلم والجهل) وكما عدل والظلم
فإن العقل يستقل بإدراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم (وردد شرع أم لا و) كذا
لأن نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح (بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل
زيد بالنسبة إلى أعدائه) فإنه عندهم حسن (و) بالنسبة إلى (أوليائه) فإنه عندهم
قبح وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى
بملاءمة الطبع ومنافرة لأن ملاءمة الغرض أعم كما يظهر للآمل وملاءمة الطبع كحسن

(الأصل الخامس في الحسن والقبح العقليين لأن نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن
والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص) قلت صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن
المتصف بها وصفة النقص كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (كالعلم والجهل
وردد الشرع) بهما (أولا وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها) أي موافقة غرض الفاعل
ومخالفته (كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه)

الحلو وقبح المرفاع العقل يستقل بأدراك الحسن والقبح به - هذا المعنى أيضا وقافنا ومنهم
 (وانما النزاع) بيننا وبينهم (في استقلاله) أي العقل (بدركه) بسكون الرأى أدراك
 ما ذكر من الحسن والقبح (في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم) هما بهذا المعنى عقليان
 قالوا بيان المراد من (يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم
 الله أي ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتهض) معه
 الفعل (سبب العقاب إذا أدرك) العقل (قبحه) قالوا (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه
 جل ذكره فيه) أي في الفعل (بالإيجاب له والثواب بفعله) أي إيجابه في الخارج
 (والعقاب بتركه إذا أدرك) ظرف للجزم أي يجزم العقل بذلك وقت ادراكه (حسنه على
 وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) القول من المعتزلة (بناء) منهم (على أن للفعل
 في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين) أي يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب إليه قدمائهم (أو) أن
 للفعل حسنا وقبحا إثباته (صفة) أي لاجل صفة (فيه) حقيقية توجبهما له كإيجاب
 إليه الجبائية وقوله (قد يستقل) صفة ثانية أي حسنا وقبحا بوصفان بأنهما ذاتيان
 أو أنهما الصفة وبأنه قد يستقل (بدركه) بسكون الرأى بأدراكهما (العقل
 فيعلم) أي العقل والاسناد مجازي والمراد أن العاقل لا يدرك عقله الحسن والقبح
 وانما النزاع في استقلاله) أي استقلال العقل (بدركه في حكم الله تعالى) يعني كونه
 مناطا لللدخ عاجلا والثواب آجلا أو للذم والعقاب (فقالت المعتزلة نعم) يجزم العقل
 بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سبب العقاب إذا أدرك قبحه
 وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه
 على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) أي قول المعتزلة (بناء على أن للفعل
 في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه) أي في الفعل (قد يستقل بدركه) أي الحسن
 والقبح الذاتي والصفة (العقل) بالرفع فاعل يستقل (فيعلم)

المذكورين

المذكورين يعلم (حكم الله تعالى باعتبارهما فيه) متعلق بحكم والضمير للفعل أي يعلم
 حكم الله تعالى السكائن في الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل العقل بأدراك الحسن والقبح
 في الفعل (فلا يحكم) فيه (بشيء حتى يرد الشرع) كاشفا عن ذلك الحسن والقبح (حسن
 صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) إذ لا استقلال للعقل بأدراك شيء
 منهما (وقالت الأشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولا صفة
 توجبهما (وانما حسنه وورود الشرع باطلاقه) أي الإذن له فيه (وقبحه ووروده بحظره)
 أي بالمنع له منه (وإذا ورد) الشرع (بذلك) أي باطلاقه لنا أو بحظره (حسنا أو قبحنا)
 أي حكمنا بأنه حسن أو قبيح (بهذا المعنى) وهو كونه مأذونا لنا فيه ومحررا عنا (مثاله
 بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين) الحسن والقبح (كحاله قبل وروده) في أنه ليس
 العقل (حكم الله تعالى باعتبارهما) أي باعتبار الذاتي والصفة (فيه) أي في العقل (وقد لا)
 أي وقد لا يدرك (فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع) حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
 صوم أول يوم من شوال) فالحاكم في حسن الفعل وقبحه في حكم الله أعني كونه مناطا لللدخ
 عاجلا والثواب آجلا والذم والعقاب هو العقل لا بمعنى أنه لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر
 أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف
 العبادات بل بمعنى أنه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعا وان لم يرد كما أنه يقتضى على الله
 تعالى بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له أن يعكس القضية فالعقل مثبت في
 الكل والشرع مبين (وقالت الأشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وانما حسنه
 وورود الشرع باطلاقه وقبحه ووروده بحظره وإذا ورد) النقل (بذلك) أي بالاطلاق أو الحظر
 (حسنا أو قبحنا بهذا المعنى) مثاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين) أي الحسن
 والقبح (كحاله قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فكذلك بعد
 ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فالحاكم في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي

حسنه وقبحه لانه ولا سفة توجب له ولولا ورود الشرع لم يعرفا فلا يجب قبل البعثة
 شيء) عند الاشاعرة (لا ايمان ولا غيره ولا يحرم) قبل البعثة (كفر) ونحو واجب الايمان
 وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع (وقالت الحنفية قاطبة بثبوت
 الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة) وهو أن العقل قد يستعمل بأدراك
 الحسن والاعتقالاتين وأصف في يدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من
 الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سبباً للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه
 تعالى فيه بالاجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه لأن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف
 حكم العقل بذلك على ورود الشرع فالواجب ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح
 فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتي الشرع كاشفاً
 عن حسن وقبح فيه ذاتيين أول صفة وخالفهم الحنفية في هذا الاطلاق ثم اختلفوا أعني
 الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقضى العقل في شيء منها
 بمقتضى ما أدركه الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل أو المتوقف على

تقدم هو الشرع لا بمعنى انه لا فائدة لاعتل فانه آله فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل
 بل بمعنى انه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغي أن يكون ما موراه أو منهي عنه شرعاً
 فالشرع هو المبدأ والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعاً (فلا
 يجب قبل البعثة شيء لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن
 والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة) قلت الذي قالته الحنفية رجعهم الله ان
 الحاكم والموجب في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي تقدم هو الله تعالى تعالى أن يحكم
 غيره والعقل آله لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وإيقافه وان
 لم يرد الشرع إلا ما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معه لكن لا بطريق التوليد أو
 الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منها ليس

ورود

ورود الشرع أكثر الاحكام دون أحكام خاصة منها وسيأتي في المتن تفصيل ذلك (ثم
 اتفقوا) أي الحنفية (على نفى ما بئنه المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول
 بوجوب) أمور على الله تعالى كوجوب (الأصلح) للعباد (على ما قدمناه) عن المعتزلة
 في الأصل الرابع (ووجوب الرزق) ووجوب (الثواب على الطاعة) ووجوب
 (العوض في ايلام الاطفال والبهائم) ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات (متركها) (بلا
 توبة) وقوله (بناء) مفعول لا جملته هو القول بغيره أي اتفق الحنفية على نفى ما فترعته
 المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي للبناء من
 الحنفية (على منع كون مقابلاتها) أي مقابلات الامور التي أوجبتم المعتزلة (خلاف
 الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الأصلح ومنع الرزق وما على منوالهما (بل) قالت
 الحنفية (ما ورد به السمع) أي المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق) وعد

للعقل مدخل في معرفته فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض والفرق بين
 مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظيره
 آله للبيان وسبب عادي لا مولد وأن مدخله ليس مطلقاً وبينه وبين مذهب الاشاعرة
 من وجهين أنه قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وان
 لم يرد الشرع من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق
 النبي صلى الله عليه وسلم وان كان في أول أقواله مثلاً وحرمة تكذيبه والالزام الدور أو
 التسلسل وأنه بعد ورود الشرع آله لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه لا فهم الخطاب
 وصدق الناقل فقط فالعقل ليس يعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف لان الافعال
 مسندة الى الله تعالى خلقاً ولان الوهم يعارضه كثيراً فلا يكف بالايان العاقل قبل
 البلوغ (١) وشاهد الجليل قبل ادراك الدعوة وزمان التجربة فلا يعذب ان لم يعتقد
 كفره ولا ايمانه خلافاً للمعتزلة

(١) هكذا في الاصل وتحرر العبارة فان النسخة سقيمة كتبه مصححيه

(الثواب على الطاعة و) على (المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة يشاكها) المؤمن
(محض فضيل ونطو له منه) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (تبد من وجوده) أى
وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكره (لوعده) الصادق (لا تخصي ثناء عليه
سجده شوكته) أى على نفسه) وأعلم أن الشيخ عز الدين أنكر في قواعده كون المصيبة من
الم وغيره يؤجر عليها وخطأ من قال ذلك لأن المصيبة ليست من كسبه والمرء إنما يؤجر
على عمله وكسبه قال تعالى إنما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوي بأنه خلاف
نص الشافعي المستند إلى حديث عائشة وهو في الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا
وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها ونص الشافعي
هو ما في الام في باب طلاق السكران ولفظه ان قال قائل هذا أى السكران مغلوب على
عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض مأجور مكفر عنه بالمرض
والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب اه فقد
جعل المريض مأجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي الله عنه على
أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لأن الشيخ
عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق إنما يرى أن المرض مكفر من
حيث إنه عقوبة عاجلة تخص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تخص ذنوب المؤمنين (وما لم
يرد به سمع) أى دليل سمعي (كنعويض البهائم) عن آلامها (لم تحكم بوقوعه وان
جوزناه) عقلا (على ما سنذكره) ولما بين المصنف رحمه الله ما خالف الحنفية فيه المعتزلة
من الفروع التي بنوها على أصل الحسن والتجريح الذي وافقوا فيه المعتزلة أخذ يبين وفافهم
للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال (ولأعلم أحدا منهم) أى الحنفية (جوز) عقلا
(تكليف ما لا يطاق) فهم في هذا مخالفون للاشعرية في تجويرهم إياه عقلا والمراد أنهم
يمنعون التكليف بالمتنع لذاته أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان

من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلا وواقع وفاقا (و) الحنفية مع قولهم
بالحسن والقبح العقليين (اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها في فعل حكم) هو
مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل أى إذا علم بثبوت حسن أو قبح في فعل من أفعال
العبادة هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (الله تعالى) في ذلك الفعل
تكليفي (بالرفع نعت لقوله حكم) فقال الاستاذ أبو منصور (الماتريدي) وعامة مشايخ
سمرقند (أى أكثرهم) نعم يعلم على هذا الوجه (وجوب الايمان بالله و) وجوب (تعظيمه
وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه) تعالى كالكذب والسفه (و) وجوب (تصديق النبي عليه
السلام و) أى ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما (معنى شكر المنعم) فان
قيل شكر المنعم أهم من الامور المذكورة فانه صرف العبد لجميع ما أنعم الله تعالى عليه
به من سمع وبصر ونظر وغيرها إلى ما خلقه له كصرف البصر إلى المشاهدات والنظر
إلى ما ينبغي دلائلها على وجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه والسمع إلى تلقي أوامره
ونواهيه ووعدده ووعيده قلنا كل ذلك من درج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى)
الحاكم الشهيد (في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله) انه قال (لا عذر لأحد في الجهل
بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أى
عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال (لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم
(قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها) أى الحسن والقبح (في فعل حكم الله في
ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الايمان بالله
وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وهو
معنى شكر المنعم وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بخالقه
لما يرى من خلق السموات والارض وعنه لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته
بعقولهم) قلت قال في الفصول المذهب أن العقل معتبر بشرطه لا سببا للصحة مطلقا

ونقل هؤلاء) يعني الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف المهيمن الاول) والمهيمن الطريق وقيل الطريق الواضح وليس للتمييز هذا بالوضوح كبير معنى (قالوا) يعني الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند (العقل عندهم) أي المعتزلة (إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاها ما وعندها) معشر من ذكر من الحنفية (الموجب) لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل (هو الله تعالى) يوجب على عباده ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم (والعقل) عندهم معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه) يسكون الطاء وإضافة المصدر إلى المفعول أي اطلاع العقل بأن يطلعه الله (على الحسن والقبح الكائنين في الفعل) والخاص بل أن العقل عنده هؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب عادي لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الأشاعرة أن الأشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى إلا بعد بعثة نبي وهؤلاء الماتريديون يقولون قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار وإما مع كسب بالنظر وترتيب وللاوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتبيينه ليتوجه إلى الاستدلال أو أدراك مدة التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علما لذلك كالباوغ الغالب كماله عنده لتسام التجارب وتكامل القوى أولا كما في شاطئ الجبل وليس في تقديرها في حقه دلالة بل في علم الله تعالى أن تحققت (١) لقوله والافلاوي يحمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الاتفاق والانس والعذر في الشرائع إلى قيام الحجة ومن المشايخ حتى أبي منصور رحمه الله من حله على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية والاول هو الموافق لظاهر النص والرواية اه والله تعالى أعلم

(١) هكذا في الاصل وحرر كتبه مصححه

المقدمات

المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي كأكثر الاحكام (وأشار بعضهم) أي بعض مشايخ سمرقند (إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أي عن المعتزلة هو (قواهم بوجوب) رعاية (الاصح) للعباد (عليه تعالى عن ذلك) سبحانه (فانه) أي الشأن (إذا أدرك العقل الحسن في الفعل أو جوب وجوده منه تعالى وإذا أدرك (القبح أو جوب عدم وجوده منه تعالى) أي أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح (فلنا) رد المناقلة الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى إيجاب العقل عندهم ليس معنى إيجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر (بل) معناه أن العقل (إذا علمه) أي إذا علم حسن الفعل (عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الامر أعني استحالة عدمه على زعمهم فالخاص) في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو (أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا) وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحا (في فعل يصح نسبته إليه تعالى) ونسبته (إلى العباد كإيصال رزق الفقير) اذ يصح أن ينسب إلى الله تعالى بأن يقال أوصل الله رزق فلان ويصح أن ينسب إلى العبد فيقال أوصل فلان رزق فلان (أدرك وجوب وقوعه) جواب إذا أي أدرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل (منه سبحانه) وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله (أي لا بد منه) لأن ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مناله الرزق هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقراء من نوع الإنسان وإيصاله فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر (لاستحالة غيره) أي عدم الوقوع أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (وأدرك) أي العقل (أمره سبحانه عباده بذلك) الفعل (الحسن كالزكاة) أي التزكية وهي ابتداء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق لاستحقاقها (بناء على اختيارهم) ذلك الابتداء فوجوب إيصال الرزق بالنسبة إليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر (بخلاف وجوبه) أي الفعل المذكور (عليه) تعالى (بالمعنى الذي قالوا) أي الماتريديون وعامة

مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة (حيث) اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل إذا أدرك
الحسن أو التبع (لا يمكن ترك مقتضاه) أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو التبع كحسن
الايصال المذكور وقبح تركه مثلاً فيكون الالبال الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى لأن
تركه يستلزم نقصا هو البخل على ما سبق تقريره في الاصل الرابع (وان كان) الفعل الذي
أدرك العقل حسنة (لا يليق نسبته الا الى العباد) كالعبادة البدنية (أدرك) العقل
(انفرادة تعالى بايجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل) عند المعتزلة (سوى ادراك الحكم)
أي الذي يستقل العقل بادرالك الحسن والتبع فيه فيدرك في بعض الافعال أن الله تعالى
أمر عباده وفي بعضها أنه نهىهم عنه مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية فإن العقل
لا يستقل عندهم بادرالك أمر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في أحكام خاصة كما سبق
وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه (وقال أئمة بخارى منهم) أي
من الحنفية (لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وجملا المروى عن
أبي حنيفة على ما بعد البعثة وهو) أي ما جازوا عليه المروى أمر (يمكن في العبارة الاولى
دون) العبارة (الثانية) ونقل الجمل في الاولى ابن عيين الدولة فانه قال أئمة بخارى الذين
شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لا عذر
لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا
الجمل لا يخفى عدم تأنيه في العبارة الثانية لكن شيخنا في تحريره بعد ذكر مجملهم قال
وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته بعقواهم على معنى ينبغى حمل
الوجوب فيها على العرفي فان الواجب عرفا بمعنى الذي ينبغى أن يفعل وهو الالبال والاولى
وقوله (بعد) ظرف لقول أي قال أئمة بخارى ما ذكر بعد (قواهم بأن للفعل صفة الحسن
والتبع) ولكن الحكم غير تابع لهم ما كقول الاشاعرة (لا لا يمنع عقلا أن لا يأمر
الباري) تعالى (بالايمان ولا يثيب عليه وان كان حسنا) لا يمنع عقلا أن (لا ينهى

سبحانه

سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا) بل أقبح القبائح (والحاصل) مما عليه
أئمة بخارى والاشاعرة (أن لا يمنع عدم التكليف عقلا أن لا يحتاج سبحانه الى الطاعة
ويستكثر به او يرتاح للشكر) فكيف يحتاج الى شيء أو يستكثر بشيء وهو الغنى مطلقا
وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شيء والارتياح ميل ثم تزلج له النفس فهو وانفعال
والانفعال في حقه تعالى محال (ولا يتضرر) سبحانه (بالمعصية ولا يأخذه حق) بسببها
(فيتشقى بالعقاب) لمثل ما مر اذا الحق والتشقى نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى
(على أن تسميتها) أي الافعال قبل البعثة (طاعة ومعصية تجوزا ذهبا) أي الطاعة
والمعصية (فرع الامر والنهي) اذا الطاعة الايمان بالمأمور به امتثال والكف عن المنهى
عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر
ونهي مجاز من اطلاق الشيء على ما يؤل اليه فكيف تحقق طاعة أو معصية قبل ورود
أمر ونهي وقد انتقل الى ضرب آخر من الاستدلال بقوله (بل يجوز العقل العقاب بذكر
اسمه) أي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (شكراله) سبحانه لأن الشاكر ملك المشكور
تعالى فقد امله على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضى العقاب ولأن
العبد اذا حاول مجازاة موجد المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التأديب
لمحاولته ما ليس أهلا له (فلولا أنه) سبحانه (أطاع بفضله) للعبد (ذكر اسمه سمعا) أي
من جهة السمع لو روي الادلة السمعية في الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب
الذكر من العبد (ووعده) عطف على أطلق (عليه) أي على الذكر الثواب في قوله تعالى
فاذكروني أذكركم وغيره من الآيات والاحاديث (خلاف من القبح بعقله عظمة كبريائه
وجلاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (اذ يرى أنه أحقر من ذلك) أي من أن يجري على
لسانه ذكر الكبير المتعال لأنه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات
والارض وما فيه ما من أنواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها وان لا يعرف

حقيقة نفسه تفصيلا ولا ما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما
يشاهد من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الإلهي على ما هو أعظم مما وجد من
السموات والأرض وما بينهما (فسيحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم بره) تقرب
أطف وأفضال وجعل عن تقرب الخلول والانتقال (وإذا لم يوجب العقل ذلك) أي
ما تقدم ذكره عن أبي منصور وعامة مشايخه، رفق من الإيمان وما ذكره من (لم يبق)
دليل على الحكم بالأفعال من ذلك وغيره (إلا السمع) أي المسموع المنقول عن الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام (وقد) قام دليل السمع على عدم نفاق الحكم بالعباد قبل البعثة
(قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وجه الاستدلال أنه (نفي العذاب
مطلقا) في الدنيا والآخرة وذلك نفي للآزم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء
الملزوم وما ثبت بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنيا به على دفعه
بأنه تخصيص بغير دليل بقوله (فتخصيصه) أي العذاب في الآية (بعذاب الدنيا خلاف
اللفظ) أي خلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضي التخصيص
بل قد ورد السمع الأعلى إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه
في شأن الكفرة كلاً ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذروني) آية (أخرى ألم يأتكم
رسل منكم) فإن الآيتين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذي قامت به الحجج عليهم
واستحقاق عذاب الآخرة بعصيانهم بعده هو إرسال الرسل لإدراك عقولهم فإن قيل
ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب
(بل) هو خلافه (بموجب) أي بسبب موجب (عقلى) وهو أن أول الواجبات
كالنظر) المؤدى إلى الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته (لأنه يمكن عقليا لم يلزم إتمام
الأنبياء) كما سيأتي بيانه (وإذا وجب) النظر المؤدى إلى الإيمان (عقلا) وإن لم يرد
الشرع (وجب الإيمان عقلا لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح) المؤدى إليه الذي

هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلا توجب
الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك (وأما الملازمة) الأولى
(فلا أنه لو لم يجب) النظر (إلا بالشرع فقال المكلف) للنبي إذا دعاه إلى النظر في معجزته ليعلم
صديقه (لا يجب على النظر بالعقل) (و) أما (الشرع) فإنه (لا يثبت في حق) (إلا بالنظر)
المؤدى إلى علمي بثبوته (و) أنا (لا أنظر) لأعلم ثبوت الشرع في حق (لزم إتمامهم)
أي الأنبياء (قلنا هذا) القول المفروض صدوره من المكلف لنفسه ساقط عن الاعتبار
أذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا قائلة في ترك النظر فإنه (كقول قائل
لواقف) بمكان قصه إرشاده إلى النجاة (وراءك سبع) ضار (فإن لم تنزع عن مكانك
قتلك وإن نظرت وراءك عرفت صدق قولي فيقول) له ذلك (الواقف لا يثبت صدقك ما لم
ألتفت) (و) أنظرو (لألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على جحافة هذا القائل
وتهتفه) أي نصبه نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد فكذلك النبي يقول) لمن
بعث إليهم مامعناه (وراءكم الموت ودونه النيران) المهولة (إن لم تصدقوني بالآلآت)
أي بسبب الآلآت (إلى معجزاتي) فإن إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي
موجب للهلاك الأبدى وهو الخلود في العذاب الأليم (فمن التفت) منكم بأن نظري
معجزاتي (عرف صدقي ومن لا) أي ومن لم يلتفت بالنظر فيها (هلك فالشرع يحذر عن)
عذاب (النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز) أعني العقل صدق (ما يقول)
النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك بحمل
العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز
العقل ما يقول النبي مع استحثات الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا أي بحكم
العقل بأنه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه. ومستند حكم العقل فيه إطراد العادة ولا
يخفى أنه ليس المراد بالنسيران فيما سر نيران الآخرة لأنها وراء الموت لا دونه ولا تهم لم تثبت

عند المخاطبين بعد بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراءهم وتمويله لا الموت الحقيقي (وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير (مجرد التجويز المذكور) أي تجويز العقل صدق ما يقول النبي (ليس ملزوما عقلياً للنظر ولا استحداثاً للطبع) ملزوماً لما للنظر أيضاً لا بمجرد ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا ينساق) المكاف (إليه) أي إلى النظر (بغلبة) أي بسبب غلبة (الشهوة) على استحداث الطبع (مع قوة النفس) المانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (و يعود المحذور) وهو لزوم الانشام - ذات تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من أن مستند حكم العقل بالزوم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة لأن مجرد التجويز العقلي لا يقدر في العلم بالزوم المستند لذلك العلم إلى العادة كما قررته المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الانشام (بل مقتضى ما ذكرتم) من التمسك هو (وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي) إليه (وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه) أي النظر على المكاف (بل دعوة) من النبي له (ولا اخباراً أحده) أي للمكاف بما يجب الايمان به (وهو) أي وجوب النظر مطلقاً دون دعوة ولا اخباراً أحد (مطلوبكم) وجر قوله المستلزم نعماً للنظر أولى من رفعه نعماً لوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع (والحاصل) من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الانشام (أن كل الوجوبات تثبت ابتداءً بجبرائكم المالكية) أي مالكيته تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلاً بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب اذا الترتيب ينافي بالازلية (ولكن يتوقف تعلقاتها) أي تعلق الوجوبات التخييرية (على فهم الخطاب) أي المخاطبة (بالابلاغ) أي ابلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أي ثبت (كل ذلك) أي كل من الوجوب والتعلق والفهم

(في)

(في حق من أخبر بذلك) الايجاب (مخبراً لا تفتاء الغفلان) عنه (بذلك) الاخبار (غير أن هذا التعلق) يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تمييزاً قد يكون تعلقاً بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقاً بغير ذلك النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب (في غير الواجب) أي بالنسبة إلى غير الواجب (الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات) فانه (يتحقق) أي يثبت (بعد ثبوت صدقه) أي المبلغ (في دعوى النبوة) فقوله من الواجبات بيان أن غير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أي في النظر في المعجزة (نفسه) وباعتباره (فبمجرد الاخبار به) أي بذلك الوجوب (لا يعذر) المخاطب بالخبر (في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما) أي لصدق ما (ادعاه) الخبر (لانه) أي عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الامرين (جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل) فان مقتضاها استمالتها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يعذر فيه) أي في عدم الالتفات المذكور ولحجة الاسلام في كتابه الاقتصار كلام موضح لهذا المحل ملخصه أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترتيل لدفع ضرر في الترتيل موهم أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو أنه مرجح على تركه لترجيح الله تعالى إياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفته الصديق والعقل آلة للنظر وفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر به صدقه - المحذور بالعقل وبه ذاتين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم لأنه موجب (وغمرة هذا الخلاف) تظهر (في) حكم (من) لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك حكمه أنه (يخلف في النار على قول) (قوله وغمرة هذا الخلاف) فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن حتى مات يخلف في النار على رأى

المعتزلة (قول (الفريق الاول من الحنفية) أبي منصور وأتباعه وعامة مشايخهم قد
وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة (دون الفريق الثاني) أي أئمة بخاري
(منهم) أي من الحنفية (و) دون (الاشاعة) وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة فمن
مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار (واذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة (مخاطبا
بالاسلام عند هؤلاء فاسلم) أي أتى بما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بأن صدق
بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام (هل يصح اسلامه) بمعنى أنه
يثاب عليه في الآخرة (عند) الفريقين من (الحنفية نعم) يصح اسلامه بالمعنى المذكور
(كاسلام الصبي الذي يعقل معنى الاسلام والتكليف) فان اسلامه صحيح عند الحنفية
فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر أحكام الاسلام في الدنيا
والآخرة (وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول
لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي) فانه لا يصح (عندهم) على المرجح من
مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم انما يكون بالتبعية لأصله أو لساقيه
أو لدار الاسلام وأما اسلامه بنفسه استقلالاً ففيه عندهم أوجه ثلاثة المرجح منها أنه
لا يصح لانه غير مكلف فأشبهه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين إما إنشاء وإما خبر هو
اقرار أو شهادة وخبره غير مقبول إقرارا كان أو شهادة وعقوده التي ينشئها باطلة ولان
اسلامه التزام اذ معناه انقادت لله وألزمته نفسه أحكامه فهو كالضمان والتزام الصبي
المعتزلة والفريق الاول من الحنفية دون الفريق الثاني منهم والاشاعة) قلت قال
في الكفاية وغيرها وقررة الاختلاف انما تظهر في حق من لم تبلغه الدعوة أصلاً ونشأ على
شاهق جبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعد في ذلك أم لا وكذا من مات في أيام الفترة
بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمن بالله تعالى فهو على هذا الخلاف اه
ولم يصرح بالخلاود في النار

لا يصح

لا يصح ولكن على هذا الوجه اذا أتى بالشهادتين يحال بينه وبين أبويه وأقاربه الكفار
لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني أن اسلامه صحيح وبه قالت الأئمة
الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليه الى الاسلام فأجاب ولا يلزم من كون الصبي
غير مكلف أن لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال إمام
الحرمين قد صححوا إجماعهم والفرق بينه وبين الاسلام عمر وقد أجيب عن هذا
القياس بالفرق بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلاً والاسلام لا يتنفل به وعن
اسلام على رضى الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار من أن الأحكام
انما علق بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم
أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفهم صحة اسلام الصبي استقلالاً هو بالنسبة
الى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو
ذلك أما بالنسبة الى الآخرة فقال الاستاذ أبو اسحق الاسفراييني من أئمتهم إذا أُنمِر
الصبي الاسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه أحكام الدنيا
كما نقله الشيخان ونقل أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز باسلامه كيف
لا يحكم باسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه بان قد نحكم بالفوز في الآخرة وان لم نحكم
بالاسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق
بأن من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن
ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لأمرين الاول أنه قد نقل الامام
عن والده كلام الاستاذ على وجه محصله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل
أن يعقلوا معنى الاسلام ويعقدوه وأن من علم معنى الاسلام وعقد منهم فهو من
الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان لا يتعلق به أحكام الدنيا لان أحكام الدنيا منوطة
باللفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يفرض الاستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين

وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك فقال في شرحه بالوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمان به ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ اه الثاني ان الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبات التوفيق (والنظر في أصل المسألة حتى أن للعمل صفة الحسن والتج في نفسه طويل لا يليق) اطول الكلام فيه (بهذا المختصر) وبالله التوفيق (ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة) حجة الاسلام (وهو مضمون الأصل الخامس) من الركن الثالث من تراجم عقائده (حيث قال يجوز لله) أي يجوز عقلا (أن يكلف) الله تعالى (عباده ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة) في منعهم جواز عقلا (و) انما يجوزنا لانه (لولا يجوز) تكليف العباد ما لا يطيقونه (لاستحال) منهم (س) وال دفعه وقد سألو اذ لك نقالواربنا ولا نحم لنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى أخبر نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بأن أباجهل لا يصدق ثم أمره بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق هذا محال اه) كلام حجة الاسلام وثم في قوله ثم أمره للترتيب الذي كرى لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الامدي وغيره أبولهب بدل أبي جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق (ولا يخفى أن الدليل الاول) منهما (ليس) دالا (في محل النزاع وهو) أي محل النزاع (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل والالتيان به وانه اذا لم يفعل يعاقب على تركه لا تحمىل ما لا يطاق من العوارض فانه (ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة وهو مضمون الأصل الخامس حيث قال يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون خلافا للمعتزلة الخ) حاصله أنه استدل بدليين سمعي وعقلي (قوله ولا يخفى الخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمعي وهو الاول

ليس محل نزاع (اذ عند القائلين بامتناعه) أي امتناع تكليف ما لا يطاق (يجوز أن يحمله) أي يحتمل الله المكلف (جبل افيموت) اظهار العجز وعدم إقداره على حمله والمسؤول دفعه في الآية هو تحمىل ما لا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذي هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أي أما جواز تحمىل ما لا يطاق لاظهار العجز وان أدى الى الهلاك (فبناء) من المعتزلة (على) ما ذهبوا اليه من (جواز أنواع الايلاء) للعبد (بقصد) العوض (وجوبا) أي على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن يجب عليه شيء (وأما عند الخنفية المانعين منه) صفة كاشفة لا مخصوصة اذا الخنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق (أيضا) كالمعتزلة (فتفضلا) أي فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكم وعده) الصادق بالخفاء (على) بأنه ليس من محل النزاع وبين ذلك وعن الثاني بالنقض الاجمالي وهو أنه لو صح لزوم وقوع التكليف بما لا يطاق والنص ينفيه بقي أنه اذا لم يجوز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلا فقال انه سيذكره ولم يقع في كلامه فيما بعد تضرع بذلك والذي ذكره الاصحاب هو أن تكليف العاجز يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر وما يكون سفها لا يجوز نسبة الى الله تعالى وتحقيقه أن حكمة التكليف اما أن يكون أداء المكلف به كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وأيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك لانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وهذا لان التكليف الزام فعل فيه كلفة للفعا لابتلاء بحيث لو أتى به العبد يناب ولو امتنع يعاقب عليه وهذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تهيه ذلك بمجرى العادة فاذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ولا يتحقق توجه العقاب على تركه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف والله تعالى أعلم

(المصائب) في الاحاديث الصحيحة كحديث الصديقين الذي قد مناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بهم من خطاياهم وحديث البخاري من يرد الله به خيرا يصيب منه وقد قدمنا ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبني على أن الثواب على الالم من حيث هو الالم لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به لا على ما ذهب اليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر أو الرضا به كادل عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الاحاديث عنده مؤولة بما يوافق الآية وقد قدمنا لهذا المحل من يد تحرير وقوله (ولا يجوز) عطف على قوله يجوز أي ولا يجوز علة لا عند ما نعي تكليف ما لا يطاق (أن يكلفه) أي أن يكلف الله العبد (أن يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب) وجوزة الاشاعة (قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزوه علة لا من الاشاعة الى امتناعه سماعا وان جازعه لا) لدلالة النص المشار اليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والالزم وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف (وايرادنا) مع شرح محقق الحنفية (لهذا النص لا بطلان الدليل الثاني) من دليلى المجوزين السابق ذكرهما (فنه لو صح بجميع مقدم ما يلزم وقوعه) أي وقوع تكليف ما لا يطاق (وهو) أي وقوعه (خلاف صريح النص) أي الآية (لا الاستدلال) أي وليس ايرادنا النص لنستدل به (على عدم جوازه) أي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق (منه تعالى لان ذلك) أي عدم جوازه علة لا ليس مدلول النص بل هو (بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بدرك) بسكون الرأى أي ادراك (صفة الكمال وضتها) أي صفة النقص (كما سنذكره في آخر هذا الفصل فهذا نقض) للدليل الثاني (اجمالي) اذ لم يرد على مقدمة معينة (والحل) الذي به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) في قولنا يمنع تكليف ما لا يطاق هو

(المستحيل)

(المستحيل لذاته أو) المستحيل (في العادة) ويتضح ذلك بان تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لعقلا كالطيران من الانسان و (كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل) ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن والمراد بقولنا يمنع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الازلي بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امتماله) الامر به حال كونه (مختارا) عدم الامتنال (وهو) أي ذلك الفعل (بما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه) أي وقوع التكليف به (كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والاخبار به) أي بعدم إيمانه في قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله (لما تقدم) أي في الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك (من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا) في (جبره على المخالفة) واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من أن التكميل في الآية بالمعنى الذي ذكره وأنه غير التكليف غير معروف في كلام أئمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثاني من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه قبل وقوعه اياه ممنوع وأما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالي ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال (ومن فروعه) أي فروع الاصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل في نفسه صفة الحسن والقبح (وهو) أي هذا الفرع (مضمون الاصل السادس) من

الركن الثالث من تراجم عقائد رتبة الاسلام (أن الله تعالى إلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الإيلام (ولأناب لاحق) في الدنيا أو في الآخرة ومعنى كون ذلك له أنه جائز عقلا لا يتبع منه تعالى (خلافا لما تنزله حيث لم يجوزوا ذلك) الإيلام والتعذيب (الابيض) لاحق (أو جرم) سابق قالوا (والا) أي والايكن ذلك بان جاز عقلا إيلام بدون عرض ولا جرم (ايكن ظلما غير لائق بالحكمة) وهو محال في حقه تعالى فلا يكون متدورا (ولذلك) القول الذي ذهبوا اليه (أوجبوا) على الله تعالى (أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا) الملازمة في قولكم والايكن ظلما ممنوعة (الظلم) هو (التصرف في غير الملك) وهو محال في حقه تعالى فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما (و) إذا بطل استدلالكم فنقول (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الإيلام من غير عرض ولا جرم (وقوعه وهو) أي ذلك الواقع (ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح) للأكولة التي لم تتوحش (والعقر) للصيد وما في معناه (ونحوه) أي ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الأثقال وجماعها (ولم يتقدم لها) أي للحيوانات (جرية) تقتضي ذلك (فإن قالوا أنه تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها بما في الموقف) كما قاله بعضهم (أو في الجنة بان تدخل) الجنة (في صور حسنة) بحيث (يلتذرون رؤيتها) على تلك الصور (أهل الجنة) فننال نعيم الجنة في مقابل ما نالها من الألم (أر) أنها تكون (في جنة تخصها) تنال نعيمها (على حسب مذاهبهم) المختلفة (في ذلك قلنا) في الجواب (ذلك) الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا يوجبها العقل) ولا شيئا منه (فإن جوزه ولم يرد به سمع) يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد أشار المصنف إلى دفع تمسكهم بما زعموه مستندا للجزم فقال (وما ورد من الاقتصاص للشاة الجساء) أي التي لا قرن لها (من الشاة القرناء) أي ذات القرن إذا انطقت في الدنيا (ان ثبت وهو) أي ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أي على القرناء

(من)

(من الإلم في الموقف بقدر ما علمه قصاصا أو يقتص) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة (فإن ذلك) أي فنقول في الجواب ان ذلك بتقدير ثبوت أمر جائز (لا يمنع العقل عنه) لنا لئلا يكون لائقا (أي لا نقول بوجوب وقوعه) (منه تعالى) كما نقول المعتزلة (وان لم يثبت) قسم لقوله ان ثبت أي وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (كفينا أمره) فلم نحتاج إلى الجواب عنه فإن قيل كيف تردد المصنف في ثبوتيه مع أنه وارد في مسند أحمد بأسناد رواه رواة الصحيح كما قال المنذري ولفظه يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بإلفظ لا تؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء والجماء بجمع فلام شاء مهملة هي التي لا قرن لها قلنا ورود الحديث المشار إليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرج عنه كونه خبر آحاد غير منفي للقطع والقطع هو المعبر في العقائد إذا تقرر ذلك فتقول المصنف ان ثبت لعنه يعني به الثبوت المعبر في العقائد أما ان أراد به الثبوت الأعم من الظني والقطعي فلا وجه للترديد (واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (فهم) أي الحنفية (التعذيب الحسن الذي استغرق عمره في الطاعة) حال كونه (مخالفا) بذلك (لهوى نفسه في رضا مولاه) أي لأجل رضاه وبسيمة (أمنع) أفعل تفنيد هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعني قوله لتعذيب والمبتدأ قوله هم أي فالحنفية أشد من تعذيب المحسن المذكور أي أنه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وبهم في ذلك مخالفون للاشاعة القائلين بأنه تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا يسئلك عما يفعله ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما نقول المعتزلة بل (بمعنى أنه يتعالى عن ذلك) لأنه غير لائق بحكمته (فهو من باب التنزيهات إذا التسوية بين المسمى والمحسن) أمر (غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول) جمع فطرة بمعنى الخلقة والحكمة وضع

الامور مواضعها على ما ينبغي لها (وقد انص الله تعالى على قبحه حيث قال أم حسب الذين اجترحوا السيئات) أي اكتبسبوا (أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكون فجعله) تعالى أي جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة - كما (سيا) أي قبيحا ومجل الكلام في اعراب الآية على قراءتي الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسيأتي في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى (هذا) الذي ذكره المصنف كلام (في التجويز) أي تجويز تعذيب المحسن المذكور (عليه) تعالى عقلا (وعدمه) أي عدم التجويز المذكور (أما الوقوع) أي وقوع ذلك منه تعالى (فقطوع بعدمه) وفاقا (غير أنه عند الاشاعة للوعد بخلافه) فانه تعالى وعد في كتبه المنزل وعلى السنة رساله بآثابة الطائع (وعند الخفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك) الوعد (ولتبخ خلافه) أي خلاف الموعد به من الآثابة (وقد تقدم أن محل الاتفاق) في الحسن والقبح العقليين (ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا ما يذهل أ كابر الاشاعة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين والتعجيل العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لاحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب) لذلك (عن خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص (حتى تميز كثير منهم) أي من أ كابر الاشاعة (في الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى (لانه نقص لما ألزم) المعتزلة (القائلون بنفي الكلام النفسى القديم) الاشاعة (القائلين بآثابته) الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات (فالواقف أخبر الله تعالى بلقظ الماضي فحوانا أنزلناه أنا أرسلنا ولا شك أنه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما كان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل فالكذب مفعول لا لزم وفي الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه للكلام

(وهو)

(وهو) أي الكذب (مستحيل عليه) تعالى (لانه نقص) وقد أجاب الاشاعة عنه بأنه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله (حتى قال بعضهم) غاية لقوله حتى تميز كثير منهم أي فادى تميز الكثير من أ كابر الاشاعة الى أن قال بعضهم (ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه) تعالى (الا على رأى المعتزلة القائلين بالتبج العقلى و) حتى (قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب بحيل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقع لعينه و) حتى (قال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص العقلى والتبج العقلى بل هو هو بعينه) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهونقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والتبج العقلى فان النقص فى الافعال هو التبج العقلى اه (وكل هذا منهم) أي من القائلين المذكورين (للفغلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم) أي من الاشاعة وهو المولى سعد الدين فى شرح المقاصد (بعد ما حكى كلامهم هذا) الذى أوردناه عنهم الى آخر كلام المواقف (وأنا أتجيب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلتى الحسن والقبح) العقليين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لا فى محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لا فى صفات البارى سبحانه قلنا لا خلاف بين الاشعية وغيرهم فى أن كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لان سلم انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعبارة عن الدفع الابه لا يصح فرضه

في حق ذي القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه وتعالى كونه وصفه بالنسبة الى جناب
 قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل (ثم قال صاحب العدة من الحنفية) وهو
 العلامة أبو البركات النسفي (تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز علة لا
 عندهم) يعني الاشاعة قالوا (الا أن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع
 (وعندنا) معشر الحنفية (لا يجوز اهـ) كلام العدة مع اينساحه وقوله لا يجوز أي
 عقلا قول شيخنا المنصف (والقول) يعني قول الاشعرية (أحب الى لا الثاني) يعني قول
 الحنفية فليس أحب الى لا مطلقا ولكن (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز) أي لانه
 يجوز علة (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذي أصر عليه) الى أن مات (أبدا
 كالكفر) على ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا (لولا
 قوله ثم قال صاحب العدة من الحنفية تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز
 عقلا عندهم الا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز) قلت صاحب العدة هو الامام أبو
 البركات عبد الله بن أحمد بن محمد النسفي وهذا قول أوائلنا رحمهم الله تعالى (قوله والاول)
 أي القول بتخليد المؤمنين في النار عقلا (أحب الى) قلت هذا أبغض الى الماسياتي (لا
 الثاني) وهو القول بجواز تخليد الكافرين في الجنة لقوله ولان الثاني من باب العفو (إذا أريد
 بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذي أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص
 الواردة بتفضله بخلافه) قلت لم تخص الاشاعة الفسقة دون غيرهم والفسقة متفاوتون
 في الفسق فاذا اعتمد العقل في جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه الى التسوية
 في الجزاء مع التفاوت في السبب ويلزم على هذا ضياع ايمان الموحدين وليس من الحكمة
 والله تعالى أعلم (١) قال أبو المعين إن الله تعالى الى صاحب الكبيرة في الوقت الذي جفاه
 (١) قال أبو المعين الخ هكذا في النسخة التي بيدنا ولا تخلو هذه العبارة من سقط وتحريف
 فارجع الى الاصول الصحيحة كتبه مصححه

النصوص الواردة بتفضله تعالى (بخلافه) اذ لا مانع من ذلك عقلا (ولان الثاني) وهو
 تخليد الكفار في الجنة لو قدر وقوعه لكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز في نظر
 العقل) لا منع منه عنده (الا أن صاحب العدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز
 عقلا) وفاقا للمعتزلة و (خلاف الاشعرية) في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل
 (كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب) أي مذهب صاحب العدة لان
 عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين
 في الجنة عقلا (ونحن لا نقول بامتناعه) أي امتناع العفو عن الكفر (عقلا بل) نقول
 بامتناعه (سمعا) كالاشعرية (وظنهم) أي الحنفية (أنه) أي العفو عن الكفر (مناف
 للحكمة لعدم المناسبة) أي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر (غلط) منهم لان
 مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالإيات الفاطعة
 في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين وأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام أجل
 في صدره من أن يحمل نفسه الاسـتحقاق سعدته من سعيدهم أو الركون الى أحد من
 أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز في الحكمة أن يضيع هذا الاحسان
 ببقوة بعلم أن قدرهما من الذنب لا يبلغ جزأ مما لا تحصى مننه واحسانه والله تعالى الموفق
 (قوله ولان الثاني من باب العفو) قلت لانـ لم انما هو من باب العطا والانعام (قوله
 وهو) أي العفو (جائز في نظر العقل) قلت هذا العقل الخالي عن مراعاة الحكمة في
 الفعل (قوله الا أن صاحب العدة لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز علة لا خلافا
 للاشعرية) كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب (قلت صاحب العدة ناقل
 أقوال سلفه لا يختار وليس ما ذكره) بل لازم هذا المذهب انما لازمه تعذيبه لا تأييد
 تعذيبه (قوله ونحن لا نقول بامتناع عقلا بل سمعا) قلت ليس علة لا يجوز على الله
 تعالى تبديل القول (قوله وظنهم) أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة (غلط) قلت أذكر

وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لا محالة (قوله -م) أي صاحب العمدية ومن
ما حضرني من كلامه -م ليظهر هل الأمر كما زعم أم لا فاقول قال في الكفاية قال أصحابنا
رحمهم الله لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلفهم في الجنة ولا أن
يخلف المؤمنين في النار لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن وما يكون على
خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه يستحيل من الله تعالى كالتظلم والكذب فلا
يوصف الله تعالى بكونه قادراً عليه ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية
بين المسلم والمجرم بقوله تعالى أفنجعل المؤمنين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وكذلك
قال أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
سواء محيياً لهم ومماتهم سواء ما يحكمون ثم لا تفرقة بين هؤلاء في الدنيا فلا بد من التفرقة
في الآخرة ولأن تخليد المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة يكون ظلماً وأنه يستحيل
من الله تعالى على ما بين ودلالة أنه ظلم فإن الظلم وضع الشيء في غير محله والاساءة في حق
المحسن والاكرام والانعام في حق المسيء المعان وضع الشيء في غير موضعه فيكون
ظلماً مستحيلاً من الله تعالى ومثل هذا يعتد سفهاً في الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك إلى الله
تعالى عقلاً وقوله تصرف في ملكه قلنا التصرف في الملك انما يجوز من الحكيم اذا كان
على وجه الحكمة والصواب فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه
لا يجوز والفرق لأصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن
الكفر نهاية في الجنابة اذ لا جنابة فوقه وأنه مما لا يحتمل الاباحية ورفع الحرمة في العقل
فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في الشرع ولأن الكافر يعتد الكفر حسنة
وصواباً ولا يطالب له عفواً ومغفرة بل يطلب على ذلك أجزاؤه بافلم يكن العفو عنه حكمة
ولأن سائر الذنوب نتيجة مع الإيمان الذي هو أفضل الحسنات فلو وجب الخلود في
النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات وأنه خلاف قضية الحكمة فأما الكفر فلا

وافقه (تعذيبهم) أي الكفار (واقع) لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية
ومن وافقكم (فيكون) وقوعه (على وجه الحكمة) كما هو شأن أفعال العزيز الحكيم
سبحانه (فعدمه) أي التعذيب بأن يعفى عنهم (على خلافها) أي على خلاف الحكمة
الذي يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه (قلنا) بعد التنزل إلى تسليم فاعداً الحسن والقبح
العقليين (هذا) الجزم منكم يلزم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة (للقصور)
منكم (عن فهم مناسبة الشيء) الواحد (للضدين وهو) أي مناسبة الشيء الواحد
للضدين (نابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفربه)
تشقيماً لما عنده من الحق عليه (وعفوه عنه اظهار لعدم الالتفات اليه تحقير شأنه
وقد قد مناً أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق أيضاً ليتشقي بالعقاب)

يجتمع مع الإيمان ولا يتحقق معه حسنة لان شرط الحسنات هو الإيمان ولأن الكفر
اعتقاد لا بد فان من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبداً فيوجب جزاء
الابد بخلاف سائر الذنوب فانها موقوفة من جهة التوبة في زعمه واعتقاده ماصلة بواسطة
غلبة الشهوة وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها فلا جرم أن تكون عقوبتها موقوفة
على قدر الجنابة وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطالب العفو والمغفرة بجنابه
وان لم يصرح بلسانه فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة بخلاف الكفر فان الكافر لما
اعتقده حسنة وصواباً لا يخاف من ذلك ولا يطالب العفو والمغفرة لذلك فلا يكون العفو
عنه حكمة اهـ والله تعالى أعلم (قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه
على خلافها قلنا هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين وهو نابت في الشاهد
حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفربه وعفوه عنه اظهار لعدم التفاته
اليه تحقير شأنه وقد مناً أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحق ليتشقي بالعقاب) قلت
ليس في العقل كلفة هذا حتى يلزم فيما نحن فيه وعلى التنزل فانما ثبت المناسبة ما لم يلزم

فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى (ثم قال) أي صاحب العدة
(لا يوصف) الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت
القدرة) أي لا يصلح متعلقها (وعند المعتزلة بقدر) تعالى على كل مما ذكر (ولا يفعل
هـ) كلام صاحب العدة (و) كانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ (لا شك في أن
سلب القدرة عما ذكر) من الظلم والسفه والكذب (هو مذهب المعتزلة وأما نبوتها) أي
القدرة على ما ذكر (ثم الامتناع عن متعلقها) اختيارا (فمذهب) أي فهو مذهب
(الشاعرة أليق) منه مذهب المعتزلة (و) لا يخفى ان هذا الاليق أدخل في التنزيه
أيضا اذ (لا شك) في (أن الامتناع عنها) أي عن المذكورات من الظلم والسفه
والكذب (من باب التنزيهات) عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (فيسبر) بالبناء
للفعل أي يخبر (العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة
عليه) أي على ما ذكر من الامور الثلاثة (مع الامتناع) أي امتناعه تعالى (عنه مختارا)

عليه الا لم يلزم باطن كما كان العرف اذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد في ملكته وتسلب على
أولياء الملك بالاذى وغيره من فيه كذلك فانه اذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة
خالدا فيها مساويا للأؤمنين فلا توجد التفرقة التي هي مقتضى الحكمة ولو سلم بطلان هذا
الدليل كان لنا ما يدفع ما نقلناه فالخفي ما قلنا والله أعلم (قوله ثم قال) يعني صاحب العدة
(ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة
وعند المعتزلة يتدر ولا يفعل هـ) ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة
وأما نبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فمذهب الشاعرة أليق) قلت نقله عن المعتزلة أكبر
المتكلمين كأبي المعين وغيره (قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسبر
العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه
مختارا

لذلك

لذلك الامتناع (أو الامتناع) أي امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه (فيجب القول
بأدخل القواين في التنزيه) وهو القول الاليق بمذهب الشاعرة (هذا الذي ذكرنا)
من الكلام في هذا المحل (يرجع الى أمر الآخرة أما في الدنيا) أي أما ما ذكره بالنسبة
الى أمر الدنيا (فلا نزاع) بين المعتزلة وغيرهم (في وقوع الايلام) فيها كما هو مشاهد (بل
النزاع في ايجاب العوض باعتبارها والخفية لا يوجبونها) على الله سبحانه وفاقا لاشاعرة
و (خلاف المعتزلة) القائلين بوجوده عليه تعالى علوا كبيرا (و) الخفية كاشاعرة
(بعثة دون فيه) أي في وقوع الايلام في الدنيا (حكمة الله سبحانه فعدت درن) تلك
الحكمة على وجه القطع (كتكفير الخطايا ورفع الدرجات) الوارد في الكتاب والسنة
(وقد تظن) الحكمة فيه (كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبودية) أي لا يليق
الاتصاف بها القبح آثارها من هو عبادة من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها
تقتضي التعدي بإيذاء أبناء النوع فيصب على المتعدي الالم الحسي في بدنه والمعنوي

أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القواين في التنزيه) قلت من يجوز منه
وقوع تلك الامور فامتناعه مع القدرة أبلغ لكن الباري لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز
وصفه بالقدرة عليه لان ما جاز أن يكون مقسودا له جاز أن يكون موصوفا به لان
تفسير كونه جائزا أن يمكن في العقل تقدير وقوعه وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز
أن يوصف الله تعالى به وفيه تجوز كون الله تعالى ظالما وان محال وهذا بسط قول
بعضهم لا يجوز وصفه لان جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز محققه أي جواز
كونه موصوفا به بالفعل لكن اللازم منتف لان تجوز كون الله تعالى ظالما كفر ولا
الظلم لو كان جائزا منه لكان إمام مع بقاء صفته العدل وهو محال لان فيه جعل بين الضدين
وهما العدل والظلم وإمام مع زوالها وهو أيضا محال لان صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة
وما يكون أزليا واجبا يستحيل عدمه (قوله ويعتد دون فيه) أي في الايلام

بقبض الرزق وشدة الفقر (ابتضرع) لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه
من آثارها (فيتحقق بوصف العبودية) أي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (لعرز
الربوبية) كما ينبىء على ذلك قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لم يباد به لغوا في الارض) أي
لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا أولبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلا لا والبغي كافي
الصالح النعدي والاستطالة وفي المحكم أنه العلوانظم (الى قوله انه بعباده خير بصير)
يعلم خفيا أمرهم وجلالها حالهم في قدراتهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم ولما كان
هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف اليه وذكر جوابه أما السؤال فهو أن يقال إنه
قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد
فهل في إدخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله (والله تعالى وان كان قادرا على رفع
تلك المبعديات) عن حضرة القدس (والذائل النفسية) من الكبر والبطور ونحوهما من
الامور التي تنشأ عنها تلك المبعديات (دون كلفة) أي مشقة على العبد وأما الجواب فبقوله
(لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي) من العبد في طلب رضا مولاه وإزالة تلك
المبعديات وأسبابها (و) اقتضت (ولوح) العبدات تلك (المشقات) بأن يتحملها أو ولوح
المشقات على العبد ليتحملها (في رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا) السعي
وتحمل المشقات في رضا المالك (ما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان)
من العبد (فيما ينبغي للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) والله در القائل
وأهنتني فأهنت نفسي جاها * ما من يهون عليك من أكرم
(ولهذا أفضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبد في رضا مولاه فصبر على
الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب) سبحانه بأن لم
(قوله ولهذا) أي السعي ولوح المشقات في رضا المالك (فضل) من قام بما ينبغي
للعبد مع سيده (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس)

عمل نفسه الى شيء منها (وعن هذا) الاصل (ذهبنا) معشر الاشعرية والحنفية (الى أن
الاتقياء) جمع تقي بالياء والقاف (من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة
خواصهم) أي خواص البشر (كالانبياء) رسلا كانوا وغيرهم (أفضل من خواصهم)
أي خواص الملائكة كجبريل وميكائيل (وعوامهم) أي عوام البشر (كالصالحاء
أفضل من عوامهم وبناته) أي بنات آدم (أفضل من الحور) العين (بل) قد روي
(قوله وعن هذا) أي تفضيل من قام بالسعي ولوح المشقات في رضا المالك (ذهبنا
الى أن الاتقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالانبياء أفضل
من خواصهم) أي من خواص الملائكة يعني الرسل (وعوامهم كالصالحاء أفضل من
عوامهم) وهذا أحد الوجوه ولنا أيضا أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه
الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية رأيك هذا
الذي كرمت علي وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر
للآدمي بالسجود لآدم على دون العكس وأيضا أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية أن القصص دمنه الى تفضيل آدم على الملائكة
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم وأيضا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك
بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فمن معولاه فيما عدا ذلك
وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلاني الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بأن الانبياء
مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب
أن التعليم من الله والملائكة انما هم الممتلئون قالوا طرد في الكتاب والسنة تقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب أن ذلك

أنهم) يعني بنات آدم (يتن عليهم) أي يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة
 الرب سبحانه (فيقلن سمنا ولم تصمن الخبز) بالنصب أي اذكر الخبز الذي ورد فيه ذلك
 الخ ولم أقف على تحريره من هذه الكتابة وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود
 كحديث أبي هريرة عن أبي يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حديث الصور وهو في طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله إلى أن قال فأقول
 يا رب وعدتني الجنة فشدني في أهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على
 ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله في الجنة وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ
 الله بعبادتهم ما في الدنيا الحديث وكحديث أم سلمة عند الطبراني في الأوسط والكبير وفيه
 قلت يا رسول الله أن النساء الدنيا أفضل أم الحور العين قال نساء الدنيا أفضل من الحور
 العين كفضل الظهارة على البطانة قالت يا رسول الله وبم ذلك قال بصلاتهم وصيامهم
 لتقدمهم في الوجود أولان وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى قالوا
 قوله تعالى إن يستنكف المسبح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يفهم منه
 أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى إذا القياس في مثله الترتي من الأدنى إلى
 الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا
 الوزير ثم لا يقال بانفصال بين عيسى وغيره من الأنبياء والجواب أن النصارى استعظموا
 المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي أن يكون ابنا لله مجرد
 لأب له وقال تعالى يبرئ الإكهم والبرص ويحيي الموتى بإذن الله بخلاف سائر عباد الله من
 بنى آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف المسبح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة
 الذين لأبائهم وأمهاتهم ويتدرون بذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الإكهم
 والبرص وأحياء الموتى وترقى والعزائم هوى أمر التجرد واطهار الآثار القوية لافي
 مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة

وعبادتهم

وعبادتهم لله عز وجل وجملة قوله (ويكون أيضا) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة
 ولذا غير فيه الأسلوب أي ويكون الأيلام في الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أي لأحد
 المتغايين بالآخر (ان كان) المبتلى به (مكلفا فيترتب في حقه أحكام كظلم انسان)
 انسانا آخر (مثله أو) ظلم انسان (بهيمة قال مشايخ الحنفية خصوصه البهيمة أشد من
 خصوصه المسلم يوم القيامة كخصوصه الذي) فانه أشد من خصوصه المسلم يوم القيامة
 ويشهد له ذلك حديث أبي داود من ظلم معا حدا أو أنة قصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ
 منه شيئا بغير طيب نفس فانه يحجبه يوم القيامة ومن كان أبلغ الخلق صلى الله عليه وسلم
 يحجبه بخصومه أشد وورد الوعيد الشديد في البهيمة ففي صحيح البخارى وغيره دخلت
 امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض وخشاش الأرض
 بتثليث الخشاء المجبة وبشنيين مجتمعين هو حشرات الأرض والعصافير ونحوها وقوله
 (وقد لا تدرك) قسم لقوله فيما سبق فقد تدرك أي وقد لا تدرك الحكمة في الأيلام
 (كافي) الأيلام (البهائم ونحوها) من الأطفال الذين لا يتميزون لهم بالأمراض ونحوها
 (فيحكم بحسنه قطعا) اذ لا قبح بالنسبة إليه وفاقا (ويعتقد فيه) أي في ذلك الأيلام
 (قطعا) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (قصرنا) أي قصرت عقولنا (عن دركها فيجب
 التسليم له) تعالى فيما يفعله (و) يجب (اعتقاد الحقيقة في فعله) أي انه حق مستحق له
 سبحانه اذ هو تصرف فيما يملك (و) يجب (ترك الاعتراض) اقتدار العقل عن إدراك
 الحكم الإلهية (له الحكم) كما قال تعالى له الحكم وإليه ترجعون (و) له (الأمر) كما قال
 تعالى أله الخلق والأمر لا شريك له في إيجاده شيء من المخلوقات ولا في إمداده بالبقاء ولا في
 إعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال أمره ونهييه سبحانه (لا يسئل عما يفعل بحكم
 ربوبيته) أي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وكمال علمه) القديم المحيط بكل شيء أزلا وأبدا
 (قوله وتكون) أي الحكمة

(وحكمته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمل) من عباد مجع كامل كما قال تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم) أي العباد (يسألون بحكم العبودية والمملوكية) لاقتضائهم أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال (واعلم أن قولنا له سبحانه وتعالى (في كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم تظهر (ليس هو) أي الحكمة (بمعنى الغرض) وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى ويصح أن يكون الضمير لقولنا أي ليس قولنا إن له حكمة بمعنى أن له غرضاً هذا (ان فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى الذاءل فإن فعله تعالى وخلقه العالم لا يعمل بالأغراض) بهذا التفسير للغرض (لأنه) أي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض لأن حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك (ينافي كمال الغنى عن كل شيء) وقد قال تعالى (وان الله لغنى عن العالمين) وقال تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء (وان فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى غيره) تعالى بأن يدر لرجوعها إلى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى لمصالح ترجع إلى العباد تفضلاً منه (فقد تنقّى أيضاً رادنه من الفعل) نظر إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل لأنه يقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور (وقد تجوز) إرادته من الفعل نظراً إلى أنه متفعة مترتبة على الفعل لآلة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة على هذا) التفسير (أعم منه) أي من الغرض لأنها إذا نفيت إرادتها من الفعل سميت غرضاً وإذا جوزت كانت حكمة لا غرضاً (وأما أحكامه) سبحانه وتعالى (فعلة بالمصالح ودره المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه) في أبواب القياس واعلم أن تعليمها بما أعند فقهاء الأشاعرة بمعنى أنها (قوله أعم منه) أي من الغرض (قوله وأما أحكامه) يعني التي هي الوجوب والحرمات الخ

معرفة الأحكام من حيث انما اثرات تترتب على شرعيتها وفوائدها وغايات تنتهى إليها متعلقاتها من أفعال المكلفين لا بمعنى أنها عمل غائية تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق وقد علمت مما مر أن الأصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة الاسلام مندرجة في الأصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا ﴿ (الأصل التاسع) يعني في ترتيب حجة الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتي تعريف النبي والكلام فيه في آخر هذا الأصل (لا يستحيل بعثة الانبياء) بل هي عندنا معشر أهل الحق أمر ممكن واقع قطعاً إلا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا إنه واجب الوقوع كما سيأتي عنهم وعن صاحب العدة (خلاف البراهمة) طائفة من الهنديين يدعون صنيعة يسمونها برهم وقيل هم أصحاب برهام من حكماء الهند (قالوا الفائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم) أي سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته (ومن المحققين من جعل القول باستحالتها) أي البعثة (قسماً القول البراهمة) وهو المولى سعد الدين (قال) في شرح المتناصد (المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها) (كالبراهمة وهو) أي ما قاله هذا المحقق (مخالف لقول الامام الحجة) أي حامد وهو الذي قدمه المصنف (و) لقول (كثير من رأيت) كلامه كاملاً الحرميين والآمدي والنسفي في العدة والصابوني في البداية وغيرهم إلا أن كلام الآمدي في غاية المرام يقتضي (الأصل التاسع لا يستحيل بعثة الانبياء خلافاً للبراهمة) الانبياء جمع نبي والنبي فعيل بمعنى فاعل للمبالغة من النبأ أي الخبر لأنه أنبأ عن الله أي أخبر ويجوز فيه تخفيف الهمزة وتخفيفه يقال نبأ ونبأ وأنبأ وقيل ان النبي مشتق من النبأ وهي الشيء المرتفع وقيل فعيل بمعنى مفعول لأن الله تعالى نبأ بوحيه وأسرار غيبه وقيل النبي بالهمز الطريق فسموا بذلك لأنهم الطريق إلى الله تعالى ومنهم من لم يمزو وهي لغة قريش فذلك تسهيل من الهمزة والفرق بين النبي والرسول أن الرسول من بعثه الله

أن القائل بذلك بعض البراهمة فإنه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال الآن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم اه وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال (وكانه لما كان حاصل دلائلهم) أي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفي الفائدة) في البعثة بزعمهم الباطل قالوا (لأن ما جاء به) الرسول (إمام موافق لمقتضى العقل) بأن يدرك العقل حسنه (فلا حاجة اليه) إذا العقل مغن عنه (أو مخالف) لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك) عملاً بالعقل أنه هو حجة الله على خلقه (ظن عدم الاستحالة) جواب لما أي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر فيه بأن البعثة ليست مستحيلة عندهم وأنهم إنما يقولون بعدم الاحتياج إلى البعثة لأبائهم (لكن بعد أن يخفى عليه) أي على هذا المحقق (أن نفهم الفائدة في أفعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم) ممن يعتبر تحسين العقل وتقييده (لاستحالة العبث) في أفعاله تعالى (وهو ما لا فائدة فيه والجواب) عن استدلالهم من وجوه الأول (أن العقل لا يهتدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة) ليأتي بها (كما لا يهتدي) أي العقل (إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات) المهلكة (إلا بالطبيب) العارف بها المميزها ويوقف عليها (فالحاجة اليه) أي إلى الرسول (كالخاجة اليه) أي إلى الطبيب إذا الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها الله عنهم فصار مقتضى عقولهم وقوله (ولأن) عطف باعتبار أنهم إذا المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها تعالى إلى قوم وأتزل عليه كتاباً أولم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين الرسول الذي كان قبله والنبي من لم ينزل عليه كتاباً ولم يأمره بحكم جديد بل أمره أن يدعو الناس إلى دين الرسول الذي كان قبله وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليه السلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى إلى الناس والنبي من لم ينزل عليه جبريل

أبداسهم إلا في الدنيا ولا في الآخرة لأن العقل لا يهتدي إلى الخ ولأن (العقل) وهو الوجه الثاني من أوجه الجواب ولوقال وأن لما احتج إلى التأويل إذا المراد الوجه الثاني أن العقل (لا يستقل بالكل) أي بأدراك كل الأمور بل يدرك البعض استقلاً ولا يقصر عن إدراك البعض فلا يهتدي إليه بوجه (ويتردد في البعض فما استقل) العقل (به) أي بأدراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (عنده) ما جاء به النبي (وأكد) فكان بذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية إلزاماً بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أي عن إدراكه كالرؤية والمعاد الجسماني و (كقبح الصوم في يوم كذا) كأول شوال وعاشري ذي الحجة (وحسنه في يوم كذا) كآخر رمضان (بينه) النبي إذا العقل يقصر عن إدراك الرؤية والمعاد الجسماني وإدراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال (وما تردد فيه) العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده (رفع عنه الاحتمال فيه) كشكر المنعم قبل ورود الشرع إذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير إذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة (وان غلب ظن حسنه) فكان قبحه متوهماً (قطاع) ما جاء به النبي (من حاجة الوهم فيه للعقل) وقوله (ولأن) هذا هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقريره أن (العقول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون (فالتفويض اليها) أي العقول (يؤدى إلى فسادات متقاتلة) أي القتال (و) فساد (الخراب) للتنازع المؤدى اليهما (والنهي) عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه (المنهي) (المنهي) عليه الصلاة والسلام بل سمع صوتاً أو رأى في المنام أنك نبي فبلغ رسالة الله تعالى إلى الناس فالخاصل أن الرسول أخص من النبي لأن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً والبعثة الارسل والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها ووافقهم على ذلك الخلفاء واختلفوا في علة ذلك فعند الخلفاء لتضمنها السفه لأن الأمر بما لا نفع فيه لا أمر سفه وتحريم ما لا ضرر فيه على المحترم بخلاف وعند البراهمة ما ذكره

أى نهي الاله الذى يخبر به عنه النبي (يحسم هذه المادة) أى مادة الفساد الذى يؤدى
اليه التنازع (وما قيل) من قبل المنكرين للنبوّة (انه) أى البعث (يتوقف على علم
المبعوث) أى النبي (بأن الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل) له (اليه) اذ لعله من القاء
الجن فانكم معشر الملمين على القول بوجود الجن وعلى جواز القائمهم الكلام الى النبي
(فمنوع) خبر ما قيل وقد ذكر سنده المنع لوجهين الاول بقوله (اذ قد ينصب) الباعث
تعالى له (أى للمبعوث) (دائلا) يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات
ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيد هذا العلم والثاني بقوله (أو يخلق) بالبناء
للفعل (له) أى للمبعوث (علم ضروري) بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى (١) * واعلم أن
الفلاسفة يثبتون النبوّة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخرج جوابه عن
كفرهم فانهم يرون أن النبوّة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدى الى صلاح النوع
الانسانى على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
لكنها عنددهم بمعنى مخالف لعناها عند أهل الحق فانهم يرون أنها مكتسبة وينكرون
صدور البعثة عن البارى تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون
كونه بانزول الملك من السماء بالوحى لانكارهم نزول الملك لاسـتـحالة خرق الافلاك
عندهم وينكرون كثرة انما علم بالضرورة محجى الانبياء به ككثرة الاجساد والجنة والنار
المصنف وذهب قوم الى أنها ممكنة في نفسها والامتناع جاء من ناحية أخرى واختلقوا
فيما بينهم وقد حكيت أقوالهم وشبهتهم وأجوبتهم فى مطولانا

(١) قوله واعلم أن الفلاسفة الى قوله فانهم يرون هكذا فى نسخة وفى أخرى بدل هذه
العبارة مانصه وقد تعرض المصنف لطريق المعتزلة دون طريق الفلاسفة وقولا الفريقين
متقاربان من جهة التعبير بالوجوب وال لزوم متباعدان من جهة المبنى لان طريقة
الفلاسفة أن النبوّة الخ كتبه مصححه

وذلك

وذلك الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله (وقد قالت المعتزلة
بوجوب البعثة) على الله تعالى (الماعرف من أصلهم) الفاسد (في وجوب الاصل) عليه
تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذي فى المواقف أن
بعض المعتزلة قال يجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من أمة
أنهم يؤمنون وجب الارسل اليهم لمساقيه من استصلاحهم وان علم أنهم لا يؤمنون لم
يجب ولكن يحسن قطعاً لا عذارهم وهو أيضا مبنى على أصلهم الفاسد وهو التحسين
والنقيح عقلا (وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراه النهران ارسالهم) أى
الانبياء (من مقتضيات حكمة البارى) أى من الامور التى اقتضتها حكمته (جل ذكره
فيستحيل أن لا يكون) أى أن لا يوجد الارسل هذا المقول (عند تفهم معنى وجوب
الاصح مما قدمناه) فى الاصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أى مقول قول الجمع
المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصل فقول مبتدأ
والظرف وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معناه وما قدمه
فى الاصل الرابع فى معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ
(قوله وقول جمع من متكلمي الحنفية الخ) اختلف متكلمو أهل الاسلام فى أن الرسالة
من قبيل الممكنات فى العقل أو من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي أهل الحديث
سوى أبى العباس القلانسي الى أنها من الممكنات (قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما
عرف من أصلهم فى وجوب الاصل) وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراه النهران
ارسالهم من مقتضيات حكمة البارى جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى
وجوب الاصل مما قدمناه هو معناه) قلت قال فى التبصرة وغيره اذهب طائفة من
أصحابنا الى أنها واجبة ولا يعنون بكونها واجبة أنها واجبت على الله تعالى بإيجاب أحد
أو بإيجابه على نفسه بل يريدون أنها متحققة الوجود كما اذا علم الله بوجود المعدوم على معنى

(وقوله في عمدة النسفي) أي قول أبي البركات النسفي في عمدة (في البعثة) أنها (في حيز
الامكان بل في حيز الوجوب تصرح به) أي بالوجوب وعبارته ارسال الرسل مبشرين
ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه (لكنه) أي
صاحب العمدة (أراد به) أي بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن حله على ارادة وجوب
الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا يناق في مكانه في نفسه (اذ الحق أن
ارسالهم اطف من الله) تعالى (ورجة) من بها (على عباده ومحض فضل وجود)
والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى
وتأكيد اذ اللطف هنا يصل البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة ارادة اتصال
البر أو اتصاله والحدود افادة ما ينبغي لالعوض والكمال في كل منها ليس الاله (لا اله
الا هو أرحم الراحمين) وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الانبياء الاهتداء الى
ما ينبغي في التجربة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك
وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفي
تفاصيل محاسن ارسالهم) أي الانبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا
التأليف اللطيف الجم (وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها) أي تلك الفوائد فيغني عن
ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فتبايان منافع الاغذية والادوية
أنه عالم بأنه سيوجب وجوبه أي يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بايجاب أحد
أو بايجابه على نفسه وهذا غير ما يقول المعتزلة في وجوب الاصلح (قوله وقوله في عمدة النسفي
في البعثة في حيز الامكان بل في حيز الوجوب يصرح به لكنه أراد به خلاف ظاهره) قلت
هو ما قدمته والله تعالى أعلم وقال في الكفاية بعد ما ذكر ما ذكر المصنف من أن العقل
لا يهتدي الخ ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن اطلاق الواجب في باب الرسالة اثلاثتهم
المشابهة بذهب المعتزلة في وجوب الاصلح على الله تعالى وهذا أحوط والله تعالى أعلم

ومضارها

ومضارها التي لا تنفي بها التجربة لا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم
الصنائع الخفية من الحاحيات والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب
استعداداتها المختلفة في العمليات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة
بصلاح الاشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن
(هذا) تمام الكلام في البعثة وفوائدها وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب من ثبت
شرعاً تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به اجمالاً (ولا ينبغي
في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد) اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي (لان) الحديث
(الوارد في ذلك) أي في عددهم (خبر واحد) لم يقترن بما يفيد القطع (فان وجدت فيه
الشروط) المعتبرة للحكم بصحته (وجب ظن مقتضاه مع تجويز تقيضه) بدله (والا) أي وان
لم يصح (فلا) يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين (فيؤدي) أي فقد يؤدي حصرهم
في العدد الذي لا قطع به (الى أن يعتبر فيهم من ليس منهم) بتقدير كون عددهم في نفس
الامر أقل من الوارد (أو يخرج) عنهم (من هو منهم) بتقدير أن يكون عددهم في نفس
الامر أزيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث أبي ذر رضي الله عنه
وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أشياء منها عددهم واقتضاه
(قوله ولا ينبغي في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لان الوارد في ذلك خبر واحد
ان صح وجب ظن مقتضاه مع تجويز تقيضه) قلت الخبر الذي أشار اليه هو ما رواه اسحق
ابن راهويه وابن أبي شيبة ومحمد بن أبي عمر من حديث أبي ذر رضي الله عنه من حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الانبياء مائة الف وأربعة وعشرين ألفاً وكان
الرسول خمسة عشر وثلاثمائة رجل منهم أولهم آدم ولا يبي على سند فيه كلام من حديث
انس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعث الله ثمانية آلاف نبي الى بني
اسرائيل أربعة آلاف وأربعة آلاف الى سائر الناس وفي رواية كان من خلا من

رواية أحمد رضي الله عنه في مسنده قلت يانبي الله كم عدد الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جاعفيرا رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ وأربعة وعشرون ألفا وهي مصرحة بما أجمعهم في رواية أحمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو ومعناه وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جاعفيرا ورواه أيضا الطبراني في الاوسط والبخاري بإسناد فيه المسعدي وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الاوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ أبو الحسن له يتم في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلي وهو ثقة والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي أمامة هو أبو ذر (تمه) الكلام في الاصل التاسع (شرط النبوة المذكورة) لان الاثنية وصف نقص (وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الارسال وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد أزيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحمل عقدة من لساني يفقهها فولي كما دل عليه قوله تعالى قد أوتيت سؤلوك يا موسى (و) أكملهم (فطنة وقوة رأي) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات (والسلامة) بالرفع عطف على الذكورة أي وشرط النبوة السلامة (من دناءة الآباء) من (غمزا لامهات) أي الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (القسوة) لان قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذهي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان أبعد الناس من الله القلب القاسي (و) السلامة من (العيوب المنفرة)

منهم (كالبرص والجذام) من (قلة المروعة كالاكل على الطريق) من (دناءة الصناعة كالجمامة) لان النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالخلق فيعته برهانها انتفاء ما ينافي ذلك (و) شرطها أيضا (العصمة من الكفر) قبل النبوة وبعدها بالاجماع (وأما) العصمة (من غيره مما سئذ كره) من المعاصي (فن) أي فهو من (موجبات النبوة) بفتح الجيم أي الامور التي يقتضيها نصب النبوة (متأخر عنها) كما هو شأن الموجب فلا يتأخر في اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور أما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمنع الاشتراط (وقولهم) في الشروط (أكل أهل زمانه حل على ظاهره) من العموم لجميع أهل الزمان (استلزم) لذلك (عدم جواز) ارسال (نبيين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون) والتمثيل بموسى وهرون أظهر لثبوت ارسالهما معانص الكتاب في آيات متعددة كقوله اذهبها الى فرعون انه طغي فاذهبا باياتنا فقولا انا رسول ربك ونحوها (فيجب) في تأويل اشتراطه (أن المراد) كونه أكمل أهل زمانه (بمن ليس نبيا) وحاصله تخصيص العموم (والعصمة) المشترطة معناها (تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له) أي لمن وصف بها (قدرة المعصية) وقد لخص المصنف في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريف آخر فقال وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير مجيء أي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني بلائم قول الامام أبي منصور الماتريدي العصمة لا تزال المحنة أي الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعني قول اخواني من الانبياء ثمانية آلاف نبي ثم كان عيسى ثم كنت (قوله والعصمة الخ) اتفق جمهور المسلمين على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده ولا يجوز الكفر عليهم في حال صغرهم تبعالوا الدين لانهم مؤمنون بالله عارفون به حقيقة فلا يجري عليهم حكم الكفر تبعال والفضلية من الحوارح جوزوا الكفر عليهم

أبى منصور أنهم لا تجبره على الطاعة ولا تجزئه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويترجمه عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للآية (أه
(وجوز القاضي) أبو بكر الباقلاني (وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلاً) لكن لم
يقع أصلاً (قال) يعنى القاضي (وأما الوقوع فالذى سمع عند أهل الأخبار والتواريخ
أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً وانما يبعث من كان
تقياً زكياً أميناً مشهوراً بالنسب حسن التربية والمرجع في ذلك) كله عندنا (فضية السمع)
أى ما تقتضيه الأدلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك (و) أما (موجب العقل) فهو
(التجوير والتوبة) فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجوز
وقوعه منهم يتأفى ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقههم وتوقيعهم وعدم
اتصافهم بما يفرقهم وأى منفراً شديداً من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره
فلما قد أجاب القاضي عن ذلك بقوله (ثم اظهارة المعجزة) أى بعد وقوعه والتوبة عنه
(يدل على صدقهم) (و) على (طهارة سريرتهم) أى نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي
(فيجب) لذلك (توقيعهم ويندفع النفور عنهم) ولقد كان الامسالك في هذا المختصر
عن هذا التجوير أولى (وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في) اشتراط (الذكورة
لأنهم جوزوا عليهم المعاصي وكل معصية عندهم كفر وفساد هذا القول لا يخفى على
المتأمل وقوم جوزوا عليهم اظهارة الكفر عند خوف القتل على الاصرار على الايمان
بل أو جبراً وذلك لان عدم اظهارة الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في التهلكة والقائواها
فيها حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة أجيب بأنه لو جاز اظهارة الكفر
عند الخوف من القتل لكان أولى الاوقات به وقت اظهارة الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت
يكوفون منكرين مرئيين هلاكه وجواز اظهارة الكفر وقت اظهارة الدعوة يؤدي الى
اخفاء الدين بالكابة وذلك باطل (قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة

حتى

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم (م) أى كلام المخالفين في اشتراط
الذكورة (ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعندها) فالنبي على هذا
انسان أوحى اليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة اليه أم لا فان أمر بذلك فهو نبي رسول
والا فهو نبي غير رسول (وعلى هذا لا يبعد) ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن
هو نبي غير رسول (لان اشتراط الذكورة ليكون أمر الرسالة مبني على الاشتهار والاعلان
والتردد الى المجمع) أى مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أى ليدعوه هم الى الايمان
بما جاء به والعمل بمقتضاه (و) النسوة (مبني حالهن على التستر والقرار) لا التردد والاشتهار

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام) قال الامام جلال الدين جارا الله اتفق أهل السنة
والجماعة أن الذكورة شرط النبوة خلافاً للاشعري واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال
العقل وكمال الدين وهما معدومان في النساء لقوله عليه الصلاة والسلام هن ناقصات
عقل ودين وبقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالاً نوحى اليهم وبقول على رضى الله تعالى
عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تستحق الخلافة
وقال الصابوني الصحيح ما ذهبنا اليه لان النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة واطهارة
المعجزة ولزوم الاقتداء والا فلوثة توجب الستر وبينهما تنافي ولان النساء لا يصلحن للاشارة
والسلطنة والقضاء واقامة الصلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة
فلا أن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الاشعري بقوله تعالى واذا كرفى الكتاب
مريم لانه تعالى ذكرها في عداد الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأرسل الى هاجريل
عليه السلام قال تعالى وأرسلنا اليها روحنا وقال تعالى انما أنا رسول ربك والجواب أن
هذا لا يستلزم المطلوب قطعاً والله تعالى أعلم (قوله وعلى هذا) أى الفرق بين النبي والرسول
بالدعوة لا تبعد نبوة مريم

(وأما على ما ذكره المحققون) في معنى النبي والرسول (من أن النبي انسان بعينه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق) بينهم ما بل هو ما بمعنى (وقد يخص الرسول بين لشريعة وكتاب) نزل عليه أو أمر بالعمل به (أو له) (نسج لبعض شريعة متقدمة) على بعثته وعلى اشتراط الذا كورة جرى من حكم الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يباو بشذوذ من زعم نبوتهم اتسكا بقوله تعالى فأرسلنا اليهم ابراهيم وقولوا تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك اليتين ويحبب عنه بأنه ليس وحيابشرع اذ دلالة عليه في الايات المذكورة وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة أقوال الفرق بينهم بالانسان بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بأن الرسول من لشريعة وكتاب أو نسج لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونه ما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبياء والرسول ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه هذا كلام في معنى النبي شرعا وأما أصله لغة فلم يخط به - مزوبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فعمل بمعنى اسم الفاعل أي مني عن الله أو بمعنى اسم المفعول أي منبأ لان الملك ينبئه عن الله بالوحي وبلاهم مزوبه قرأ الجمهور وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها وإما من النبوة أو النبوة بفتح النون فيهما أي الارتضاع فهو أيضا فعمل بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول لان النبي مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسما في تلخيص له هذا وأخر الكتاب (وقد يقال) اراد على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة (ان بلاء أيوب عليه الصلاة والسلام كان منفرا) أي منفرا كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الانبياء (ويجاب عنه) (بأن الشرط) في حق أيوب (متقدم) على نبوته المتقدمة على عروض (قوله وأما على ما ذكره المحققون الخ) يعني فلا يصح ما ذكره من دعوى نبوة مريم لاجل ماله اشتراط المذكورة

الابتلاء (وجعل الاكل على الطريق منافيا) للنبوة (هو) مبنى (على تقدير أن العرف كذلك) أي كما ذكرنا أنفا من أنه قلة مرواة (اذنالك) أي في ذلك الوقت الذي هو زمن بعثة ذلك النبي (وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة واختلف فيه) أي في ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة (ف قيل تجب عصمتهم من الكبائر مطلقا) عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد (دون الصغائر) المأثية بها (عمدا) فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القائل بخلاف السهم وأولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين منا وأبي هاشم من المعتزلة (والختمار) لجمهور أهل السنة (العصمة) أي وجوب عصمتهم (عنهما) أي عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر (الا الصغائر غير المنفرة) حال كون اتين غير المنفرة (خطأ) في التأويل (أوسهوا) مع التنبيه عليه أما الصغائر المنفرة كسرقة لقبة أو حبة وتسمى صغائر الخساسة فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظرة لاجنبية عمدا (ومن أهل السنة من منع السهم وعليه) أي على نبينا صلى الله عليه وسلم فتقال لا يقع منه سهم وفي فعل أصلا (وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليسدين) في الصحيحين (كان قصدا منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهم) ومثل ذلك صلاته الظهر خمساً في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الاول في الظهر في حديث ابن بريدة صحيحه الترمذي (والاصح جواز السهم في الافعال عليه) والمذهب (قوله والختمار العصمة عنهما) قلت واختلف القائلون به اذ يقال بعضهم انه لا يمكن من المعصية لاختصاصه بخاصة في ذاته تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي وقال بعضهم انه يمكن لكن الله تعالى يفعل في حقه لطفالا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية وأورد في شرح القصص قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى أثبت العصيان والغواية وهو الذنب وأجاب بأنه كان قبل النبوة وانما صار ذنباً بعد خروجه من الجنة وان قوله تعالى ثم اجتبه ربه يدل عليه اذا اجتبه كان متأخرا عن

السابق غير مرئى وان قال به من أئمة المحققين أبو المظفر الاسفراينى لانه يخالف للنص
الصريح (قال صلى الله عليه وسلم انما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني)
أخرج الشيخان وغيرهما (وظاهر قوله) صلى الله عليه وسلم (انما أنسى لأنى أنه يورد
عليه النسيان) من قبل الله سبحانه وتعالى (فيمتص به الا أنه لا يقر عليه فيما هو
أمر دينى لكن ينبه) فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعى يتعلق
بالنسيان فأنسى تشديد السين مبنى للمفعول معناه يورد على النسيان ولائسن معناه لا بين
طريقا يسلك فى الدين هو سبب لا يراد النسيان بمعنى أنه ثمره يترتب على النسيان لا باعث
على إرادته (ومنع المعتزلة الكبار) أى صدورهما من نبي (قبل البعثة) له (أيضا للوجه
الذى من معناه الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له) هذا كلام متعلق بالافعال
التي ليس طريقها الابلاغ وهو ومنهى عنها (وأما فيما طريقه الابلاغ) أى ابلاغ الشرع
وتقريره من الاقوال وما يجرى مجراها من الافعال كتمليم الامة بالفعل (فهم معصومون
الواقعة لا ركة ثم تراخى وقيل انما صار عاصيا لتركه الافضل وميله الى الفاضل قال الامام
جلال الدين جار الله فيه نظرا لانه خالف المأثور به فارتكب المنهى عنه ولا يقال لمن كان
به هذه الصفة ان ترك الافضل ومال الى الفاضل والله تعالى أعلم وأورد فى شرح العمدة قوله
تعالى عفا الله عنك لم أذن له من وقوله تعالى لا يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما
الاولى فلا أن العفو يدل على تقدم الذنب وأما الثانية فظاهرة وقوله تعالى حكاية عن
ابراهيم هذا ربى فانه أشار الى الكوكب وهذه كلمة كفر وقوله بل فعلة كبيرهم هذا هو
كذب وقد أخفى يوسف عليه الصلاة والسلام حريته عند البيع فان ذلك يدل على
كتمان الحق وهو ذنب وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الاولى كما قيل حسنة
الابرار سيئات المقرين جمع بين الدائمين قلت قال القاضي عياض قال ابن عباس
مقصدا الآية أنك مغفور لك غير مؤاخذ بذنب أن لو كان وأما الآية الاخرى فأمر لم

فيه من السهو والغلط وأما غير ذلك) أى ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به
الانبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم وأدكار قلوبهم وشجوها مما يفعلونه
لا يتبعوا فيه (فهم فيه كغيرهم من البشر) فى جواز السهو والغلط هذا الذى عليه
أكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان
والغفلات والانتراجات جملة فى حق النبي صلى الله عليه وسلم (قال القاضي أبو بكر) تفرعا
على ما عليه الاكثر (فيجوز) أى عقلا (كونه) أى النبي (غير عالم بشرايع من تقدمه)
من الانبياء (و) كونه (غير عالم ببعض المسائل التي يترعها الفقهاء والمتكلمون) لا مطلقا
ولكن المسائل (التي لا يخل عدم العلم بها بعرفة التوحيد) يجوز (كونهم) أى الانبياء
(غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم الا لغة قومهم وجميع) عطف على لغات أى ويجوز
عقلا كونهم غير عالمين بجميع (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها) جميع (الحرف
والصنائع اه) كلام القاضي أبو بكر (ولاشك أن المراد) أى مراده مما ذكره (عدم
يتقدم للنبي صلى الله عليه وسلم فيه من من الله تعالى في عدم معصية ولا عده الله تعالى عليه
معصية قال نبطويه وقد حاشاه الله من ذلك بل كان مخيرا فى أمرين قالوا وقد كان له
أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحى فكيف وقد قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم
فلما أذن لهم أعلم الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لتعدوا وانه لا حرج عليه
فيما فعل وليس عفا هنا بمعنى غفر بل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم عن
صدقة الخيل والرفيق ولم تجب عليهم قط أى لم يلزمكم ذلك قال القشيري وانما يقول
العفو لا يكون الا عن ذنب من لم يعرف كلام العرب قال ومعنى عفا الله عنك لم يلزمك
ذنب قال مكي هو اسه فتتاح كلام مثل أصلحك الله وأعزك وقال السمرقندي معناه
عافاك الله قال والجواب عن الآية التي فى حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام انه ذكره
على سبيل الفرض ليطله كالواحد اذا أراد أن يبطل أمره فيفرضه ثم يلزم عليه محالا

علم بعض المسائل لعدم انطور) أى خطورت تلك المسائل ببالهم (فأما اذا خطررت) لهم
 (فلا بد من علمهم بها) أى بأحكامها (واصابهم - ثم فيها ان اجتهدوا) بناء على الراجح ان
 للانبياء أن يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر أو بعد انتظار الرضى وعليه الحنفية واختاره
 المصنف في التحرير فاذا اجتهدوا فلا بد من اصابهم (ابتداء أو انتهاء) لان من قال كل
 مجتهد مصيب أو منع الخطأ في اجتهاد الانبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء ومن جوز
 الخطأ في اجتهادهم - ثم قال لا يقررون عليه بل ينهون فهم مصيبون عنده إما ابتداء حيث لم
 يتقدم خطأ وإما انتهاء حيث نهوا على الصواب فرجعوا اليه (وكذا علم المغيبات) أى
 وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها (إلا ما أعلمه الله تعالى به أحيانا
 وذكر الحنفية) في فرر عنهم (تصريحنا بالكفر بما اعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضه
 قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) والله أعلم (بالاصل العاشر)
 في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (نشهد أن محمدا رسول الله أرسله إلى الخلق
 أجمعين) بالهدى ودين الحق (خاتم النبيين وناسخ لما قبله من الشرائع) والخلق بمعنى
 الخلقين لان إرساله إلى من يعقل من الانس والجن قال بعض العلماء وإلى الملائكة نقل
 ذلك الشيخ الامام أبو الحسن السبكي وشرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك الذي
 نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث
 وهذا معنى قول القاضي البيضاوي وقوله هذا ربي على سبيل الفرض فان المستدل
 على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد وبهذا يجاب عن قول
 صاحب الامالي قوله لا أحب الا فلين مشكل غاية الاشكال لان الدال على عدم إلهية
 الكوكب ان كان التغيير قد وجد قبل الافول ولا معنى لاختصاصه به وان كان
 الغيبة عن البصر فيلزم في حق الله تعالى وان كان كونه انتقل من كمال وهو العلو إلى
 نقصان فقد كان ناقصا عند الاشراق وأيضا فذلك معلوم له قبل الافول أنه يافل وأنه

صلى الله عليه وسلم اليهم ولنساق ذلك كلام أو اخر الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع
 فليراجعه من آثار الوقوف عليه ولا نبأت نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف
 المشهور منها بقوله (لانه) أى لان محمدا صلى الله عليه وسلم (ادعى النبوة) أى الرسالة عن
 الله (وأظهر المعجزة) تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقا لدعواه
 فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف كثيرا على مقدمتي هذا الدليل
 فقال (أما دعواه النبوة فتعطل لا يحتمل التشكيك) لانه قد توأما تراها الحقة بالعيان
 والمشاهدة (وأما إظهاره للمعجزة فلا نفي في أمور خارقة للعادة مقرونا) انبائه بها (بدعوى
 النبوة) كائنا قرنت تلك الأمور بدعواه النبوة (بمعنى جعلها) أى جعل تلك الأمور خارقة
 من حيث اقترانها بدعواه (بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله ليُدعو
 الناس إلى الهدى ودين الحق (ولان معنى بالمعجزة الا ذلك) أى الاثبات بأمر خارق للعادة
 يقصده به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أى المعجزة على الصدق (أنها
 لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلا لله سبحانه) فان قيل المعجزة قد تكون من
 قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم
 لا تقدررون على ذلك ففعل وبجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره قلنا قد
 جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال هو
 عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى
 في المشرق مساو لما في المغرب وعن قوله بل فعله كبيرهم بأنه لم يكن قاصدا لاسناد
 الفعل إلى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد تنفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ويمكن أن
 يقال انه من قبيل اسناد الفعل إلى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمله عليه السلام
 عليه وعن الآية التي في حق يوسف عليه الصلاة والسلام انه اغما كتم حريمه ولم يبينها
 لاستشعاره بقتل الاخوة اياه اذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة والله تعالى أعلم

(فهمها بعلمها) الرسول (بينه) أي دلالة واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أي ذلك الجعل (معنى التحدي) فإن جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لأن أصل معنى التحدي طلب المبرأة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان فإذا ادعى النبوة وجعل المجيزة بينة صدقه بأن قال آية صدقي أن يوجد الله تعالى لي كذا مما تعجزون عنه (فأوجده الله) تعالى موافقا لقوله (كان ذلك) الإيجاد على وفق ما قل (تصديقاً له من الله تعالى) وقد تبع المصنف حجة الاسلام في إيراد مثل مشهور في كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه إياه بإيجاد المجيزة على وفق دعواه فقل (وذلك) التصديق للرسول بإيجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (كألقائهم) أي كتصديق القائم (بين يدي الملك) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (مقبلاً على قوم) بحضرة الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك إليهم فانه) أي ذلك المدعى للرسالة عن الملك (إذا قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقاً فيما قلت عنك) من الرسالة إلى هؤلاء (فقم على سريرك على خلاف عادتك فقل) عمل حصل للحاضرين علم قطعي بأنه صدقه بنزلة قوله (أي الملك) (صدقت) واقتصر المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لأن القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم على سريرك ثلاثاً واقع على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول الموافق فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكاناً لا تعتاده تصوير آخر لخالفه العادة ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد في المجيزة من تعذر معارضتها لأن ذلك حقيقة لا يجوز وأن توافق الدعوى لتكون حجة اصدقها فلو قال مدعى الرسالة معجزتي أن أحيي ميتاً ثم أتى بخارق آخر كنت قبيلاً لم يدل ذلك على صدقه ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذباً بالدعواه فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المجيزة بل لو قال أنا أتى بخارق

من الخوارق ولا يقدر غيري على الاتيان بشئ منها كفي وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه (والذي أظهره الله تعالى) لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات (ثلاثة أمور أعظمها القرآن ثم) الامر الثاني (حاله في نفسه التي استمر عليها) من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف التي سيأتي تفصيل بعضها ومن الكالات العلمية والعملية (مع تسمية أنه لم يصحب معلمي أدبه ولا حكميما هديه ثم) الامر الثالث (ما ظهر على يديه من الخوارق للعادات) (كانشقاق القمر) له فرقين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إلهاماً أي تأسيساً للنبوة وتهميداً من أروع صحت الحائط إذا أسسته ولا يسمى معجزة (وسمى الشجر اليه وحنين الجذع الذي كان يخطب اليه لما انتقل إلى المنبر عنه ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره سواء قلنا انه نابع من الاصابع نفسها أو انه تسكير للماء القليل بمخلق ماء آخر معه ببركة وضع الاصابع فيه (وشرب القوم والابل الكثير) عددهم وعددها (من الماء القليل الذي مج فيه بعد ما نزحت البئر في الحديبية) بتخفيف الياء الأخيرة وتشديد ها وهي مكان على مرحلة من مكة (وكانوا ألفاً وأربعمائة) وفي رواية ألفاً وخمسمائة واقتصر المصنف على الاولى لأن عددها محقق بانفاق الروايتين (وأكل الجمل الغفير) أي العدد الكثير جداً (كما في حديث أبي طلحة وكانوا ألفاً من أقراص يأكلها رجل واحد) والظاهر أن المصنف ركب ما ذكره من واقعتين سهواً واقعة أبي طلحة واقعة جابر في اطعام أهل الخندق فإن الذي في الصحيحين أن القوم في واقعة أبي طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلاً وفي واقعة جابر كانوا ألفاً وكان جابر قد أمر بصاع شعير عنه فطحن وذبح بهيمة أي شاة صغيرة فطبخها ثم أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال أنت ونفري معك فدعا النبي صلى الله عليه وسلم أهل الخندق كلهم وأمر أن لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر وصبق في العجين والبرمة وبارك ثم أمر أمة جابر أن تدعو بخبرة

تخبرهم بما أو أن تقدح أي تغرف الطعام بحضرته قال جابر كافي الصيحين وهم ألف فأقسم بالله لا كوا حتى تر كوا وانحرفوا وإن برمتنا نغط أي لتفور كوا وان عينا الخبز كوا وفي رواية البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم لم قال لأمر أة جابر كل هذا يعني البقية وأهدى فإن الناس أصابتهم مجاعة (وإخبار الشاة المشوية) له صلى الله عليه وسلم بأنها مسمومة (و) في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك عطف على قوله انشقاق القمر أي وكغير ذلك من المعجزات (مما أفرد) لكثرة (بالنصنيف) ومن أجل ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للحافظ أبي بكر البيهقي وهذا النوع أحد ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المقودله ثلاثين فصلا وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك والوارد في كل من هذه الخوارق وان كان خبر واحد لا يفيد العلم فالتقدير المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك (وقول السهيلي في بعض هذه) الخوارق (انها علامة) للنبوة (لامعجزة) أي لا تسمى بذلك (بناء على عدم اقتراحه بدعوى النبوة ليس بذلك) أي ليس بقبول لان المقبول لعلمه بشار اليه بما يشار به الى البعيد (فانه) صلى الله عليه وسلم لما دعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو (منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها) أي الدعوى (الى أن توفاه الله تعالى كأنه في كل ساعة) أي في كل وقت (يستأنفها) أي الدعوى (فكل ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لاقتراحه بدعوى النبوة حكما (وكأنه يقول في كل ساعة) أي كل وقت (اني رسول الله) الى الخلق (و) كأنه يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدق) هذا تمام الكلام في الامر الثالث (وأما) الاول وهو (القرآن فهو المعجزة العقلية) أي التي يهدي الى إيجازها العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة أو كانت البلاغة له سليمة ومع كون المعجزة عنه معتولا فهو منقول أيضا عن قصد المعارضة عن سؤالات له نفسه ذلك فأقر بالمعجز مع كونه من فرسان

البلاغة ومنهم من أتى بما فصح به نفسه عند بناء جنسه كما لا يخفى على من ألم بالتواريخ (الباقية) نعمت ثمان للمعجزة فان كون القرآن معجزا وصف له باق (على طول الزمان الذي) خبر ثمان عن ضمير القرآن فان من أوصافه أنه الذي (أعيا كل بليغ بجزائمه وغرابه أسلوبه وبلاغته) والجزالة يقابلها الركة فليس في نظامه لفظ ركيك وغرابه أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل يعملون ويفعلون والمطالع على مثل يأثم الناس يأثم المزمحل الحاققة ما الحاققة عم يتساءلون وأما بلاغته فنظامه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وان أمكن بالنسبة الى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في شرح المقاصد لان مقدوراته تعالى لا تنتهي واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة معها الاندراج مفهومها في مفهوم البلاغة اصطلاحا (لا بالاولين) أي وليس إيجازه بالجزالة وغرابه الأسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضي) أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ولا) إيجازه (بالصرف) أي صرف همم المتحدين (عن التوجه الى معارضته وسلبهم القدرة) على مثله (عند قصد ذلك خلافا للرتضى) من الشيعة (وغيره) كالنظام وكثير من المعتزلة (والا) أي وان لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكره من أن إيجازه بالصرف (كان الانسب) على قواهم (ترك) بلاغته فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدر واعي معارضته كان أظهر في خرق العادة به ولان القول بالصرف ينافي المنقول عن كان يسمعه من الباغاء من طريقهم لبلاغته وحسن نظامه وتعجبهم من سلاسته مع جزائمه ومن وصفهم اياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك (وأما) الامر الثاني وهو (حاله) صلى الله عليه وسلم (فما) أي فهو ما (استمر عليه من الآداب الكريمة والاخلاق الشريفة التي لو أفنى العمر) بالبناء للمفعول (في تهذيب النفس لم تحصل) لمن أفنى عمره في التهذيب (كذلك) أي كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هي

ما ورد من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار آحاد متعددة يقيد
بجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم (كالحلم)
وهو كما في الشناعة حالة توفرو ثبات عند الاسباب المحركات (وتمام التواضع) منه صلى
الله عليه وسلم (للضعفاء بعد تمام رفعة) (تمام انقياد الخلق له والصبر) وهو حبس
النفس عند حلول ما ذكره (والعفو) وهو ترك المؤاخذة بالذنب (مع الاقتدار) وقوله
(عن النبي صلى الله عليه وسلم) متعلق بالعفو (ومقابلة السيئة بالحسنة والجلود) وقد مر تفسيره في
صحیح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وكان أجود
ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال
لا (وتمام الزهد في الدنيا) شدة (الخوف من الله تعالى حتى إنه ليظهر عليه) أثر (ذلك)
الخوف الشديد (إذا عصفت الريح ونحوه) أي نحو وقت عصف الريح من الاوقات
التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره أو نحو ما ذكر من هذه الاخلاق
الشريفة كالوفاء بالوعد وأداء الأمانة وصلة الرحم والحياء وما ينظم في هذا السلك فقد
كان صلى الله عليه وسلم أعلى الخلق مقاما في كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبي
هالة فيما أورده القاضي أبو النضر عياض في الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصلا
الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن أراد تعرف شيئا مما صدر من آثار هذه الاوصاف
الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء وما في معناه من التأليف
(وتجديد التوبة والانابة في اليوم سبعين مرة) بل أكثر في صحیح البخاري عن أبي هريرة
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله إنني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر
من سبعين مرة وفي صحیح مسلم عن الاغر بن يسار المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة وروى أبو داود والترمذي
وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد

مائة مرة رب اغفر لي وتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار
بقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى
التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله أنه ما ليس عن ذنب وإنما
توبته الرجوع إلى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة إلى ما ارتقى إليه من
المقامات الاكملية فإنه عليه أفضل الصلاة والسلام (كما بداه من جلال الله وكبريائه
قدر) كان من تقياد ذلك من كمال إلى أكمل (فيستقصر بنظره إليه) أي إلى ما بداه (ما هو
فيه من القيام بشكره) تعالى على تلك الانعامات العظيمة (وطاعته) فيرجع إلى الاعتصام
به تعالى ويطلب الاسترمان ظهر له من قصور الشكر وقوله (والفراغ) بالجر عطف على الحلم
كالعطوفات قبله في أوصافه الشريفة الفراغ (عن هوى النفس) أي ميلها إلى
مشتياتها (و) عن (حظوظها) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (مما لا يقع الا لمن استولت
عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه) صلى الله عليه وسلم (ما أنه تصرّف نفسه
قط الا أن تنتهك حرم الله) تعالى جمع حرمة أي الامور التي أثبت لها الاحترام (وما خسر
بين شيئين الاختيار أيسرهما) أي على من صدر منه التخيير وان كان الاخطأ له صلى الله
عليه وسلم الشيء الآخر فقد ساق صاحب الشفاء باسناده من الموطأ رواية يحيى بن يحيى
إلى عائشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمرين قط الاختيار
أيسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله
عليه وسلم لنفسه الا أن تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم لله بها وهو في الصحيحين وسنن أبي
داود بعينه وغالب ألفاظه وفي موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضي الله عنها
ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم
الله تعالى وهو عند مسلم وأبي داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط
بيده ولا خادما ولا امرأة الا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه

الا أن ينتملك شئ من حرام الله تعالى فينتقم الله وهذا الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه حظ للنفس (ولعمري) وأصله القسم بحياة المنكح (ان من رآه) حال كون ذلك الراي (طالبا للحق لم يمتحج عند مشاهدة وجهه الكريم الى غير لظهور شهادة طلعة المباركة بصدق لهجته) أي كلامه لان المنكح لم يلهج بالكلام أي بصدده منه متكررا (وصفاء سيرته كما قال المرتاد للحق فها هو الا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب) والمرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضى الله عنه فقد روى الترمذي وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لا أنظر اليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفاء عن أبي رمانة «وعوبكسر الرءوسكون الميم وفتح الاء المثلثة» التيمى رضى الله عنه قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ومعي ابن لي فأريته فلما رأيت أنه قلت هذا نبي الله حقا قال المصنف ناظما لهذا المعنى (و) قد قلت في قصيدة أمتدح بها اذا لحظت لحاظك منه وجهها * ونازلت الهوى) أي المحبة (بعض النزال) أي كنت أهلا لمحبة غير محبوب بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والاخلاص طرا) أي جلة (ومجموع الفضائل في مثال) أي في ذات مشخصة هي ذاته الشريفة قال (وفي) قصيدة (أخرى قلت أيضا) أي ناظما لهذا المعنى والذي قبله وهو الفراغ من حظوظ النفس (اذا لحظت لحاظك منه وجهها * شهدت الحق بسطع منه فجرا) وفاعل بسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤول بالمشتق أي بسطع منه منيرا (خليا عن حظوظ النفس ما إن * أرفت منه يوما قاطظفرا) يعني أن هوى النفس وحظوظها التي من شأنها أن تسترق من اتصف بشئ منها لم تصل الى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنباته الشريف صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل شيمه الكريمية تستمدتى مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفيهما (هذا) الذي انصف به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق (كله مع العلم بأنه انما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبارون الفخر) رأيا

يذهبون

يذهبون اليه (ويتم الكون عليه) وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه واقومته واحتقار لمن يفاخره والتمالك على الشئ الازدحام على أخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه (و) يرون (الاعجاب) أي الخيلاء والكبر رأيا (ويتغالون فيه) أي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه وأصل المغالاة من غلوة السهم أي المسافة التي يقطعها اذا رمى به أي المراماة لينظر أي غلوة أبعد مسافة أو من الغلاء ضد الرخص بأن ينادى على السلعة فيمن يزيد فيحاول كل أخذها بأعلى مما دفع صاحبه ثم توسع باطلافه على كل مبالغة فيها مغالبة (معبوداتهم حظوظ النفس) كما قال تعالى أرايت من اتخذ إلهه هواه وفي قوله معبوداتهم الخ مبالغة في التشبيه فالتركيب على المختار تشبيهه بليغ وعلى رأى استعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع أنه (لم يؤثر) أي لم ينقل (عنه أنه خرج عنهم إلى حبر) أي عالم (من أهل الكتاب تردد اليه) ليتعلم منه (ولا) إلى (حكيم عول عليه) ليتنذب به (بل استمربين أظهرهم إلى أن ظهر بظهور علم واسع وحكمة بالغة) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذهى موضع ظهور العلم والحكمة ففي الكلام شبهه التجريد (مع بقائه) صلى الله عليه وسلم (على أميته لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لسانه وأظهر لبرهانه (وأخبر) صلى الله عليه وسلم (عن مغيبات ماضية) من أخبار قرون سالفه (و) أحوال (أهم خالية لا يطلع عليها الا من مارس الكتب واختلف الى أفراد يشار اليهم في ذلك الزمان) بالعلم (لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم) أي بخله (بالسير الكائن عنده) من ذلك فلا يسمح بتعليم شئ منه لا أحد بل قد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسأله الواحد أو العدد منهم عن شئ فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته وأصحاب الكهف وإسمان وابنه وأشباه ذلك وما في التوراة والانجيل والزبور وصحف إبراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء اهل العلم ولم يقدر واعي تكذيبه (و) أخبر صلى

الله عليه وسلم (عن أمور مستقبلة) فوقعت كما أخبر (مثل قوله تعالى) في الروم لما غلبتهم
 فارس ألم غلبت الروم في أدنى الارض (وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين)
 وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمين وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
 الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الآية فكان جميع هذا كما قال صلى الله
 عليه وسلم (واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل
 ما أخبر به) صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من بجلته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات)
 في كتب أصول الدين (وهو الركن الرابع في السمعيات) أي ما يتوقف على السمع
 من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها كالخسر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو
 ذلك مما ينفي عنه تراجه وأما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف أول الكتاب
 على أنه ليس من العقائد الأصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بأفعال
 المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم في سلك العقائد تأسيا
 بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى أن هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث
 الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك فلذا والله أعلم
 نظمت في سلك العقائد وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح
 (و) هذا الركن (مذاره) أيضا (على عشرة أصول الأصل الاول في الخسر والنشر)
 (الركن الرابع في السمعيات ومدار على عشرة أصول الأصل الاول في الخسر والنشر الخ)
 قلت لو كان لي من الامر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الخسر
 للأجساد عند أهل الحق لان إحياء الله تعالى الأبدان بعد موتهم وتفرق أجزائهم ممكن عقلا
 وكل ما لا ياباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق وإلا لم يكن الصادق صادقا فيكون
 القول بخسر الأجساد وإحيائهم حقا أما الاول وهو أن الأحياء ممكن عقلا فلا أن الامكان

والنشر

والنشر إحياء الخلق بعد موتهم والخسر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة والنار
 (أما المثل) أي المنسوب الى ملة أي شريعة جاءهم انبي من جهة تمسكهم باواعتقاده حقيقتها
 (فقاطع به) ما لا قطع بورددهما عن الله ورسوله ولا خلاف بين الشرائع في الاصول
 الاعتقادية انما الاختلاف بينهما في الفروع وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد
 فهو كذلك في كل ملة وقد (قال تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال تعالى (أليس
 ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) وقال تعالى (ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة)
 وقال تعالى (الله لا اله الا هو اجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه) وقال تعالى (ثم اليانا
 ترجعون) وقال تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) أي بتقدير
 تمثيل قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك
 قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته
 القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالاهونية (وتكرر) ذلك الخسر والنشر في كلام
 الله تعالى ورسوله (كثيرا) كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
 أنشأها أول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة واليه
 ترجعون وقوله تعالى أيحسب الانسان أن ان نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي
 بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك خسر علمنا يسير وقوله تعالى يوم
 بالنظر الى القابل حاصل لان أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة
 لانه لو لم تقبلها لم تتصف بهم ما فتكون الاجزاء قابلة لهم ما وكذا بالنظر الى الفاعل حاصل
 للزومه لا مبرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادرا على الإيجاد والثاني كونه عالما بأعيان
 أجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها
 وإيجاد الحياة فيها فثبت أن حياة الأبدان ممكن وأما الثاني وهو اخبار الصادق عنه
 بقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده فأول خلق حياتهم بالارواح والاجساد فكذا

نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى أفلا يعلم اذا بعثنا في القبور الى غير ذلك من الآيات وقد تواتر معنا في الأحاديث النبوية (حتى صار) لكثرة تكراره في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة (مما علم بالضرورة) من الدين فلا يتوقف على نظر (وانه قد الاجماع على كفر من أنكرهما) أي الحشر والنشر (جوازا أو وقوعا) أي أنكر جواز وقوعهما أو أنه ~~كرو~~ وقوعهما وان جوزه وقد أنكرهما مع الفلاسفة الزاعمون أن لامعادا الروحاني لا الجسماني وهذا الانكار هو أحد الامور التي كفروا بها (وان لم يجمع على الا كفار بجمع كل فرض) كما ستعرفه في الحاشية بل قد وقع بين أتينا خلافا في كفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم والمعتزلة عدم تكفيرهم (وأوجب المعتزلة) أي قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر (عقلا بناء) منهم (على إيجابهم) على الله تعالى (ثواب المطيع) الاعادة وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة وقوله تعالى ان الله يبعث من في القبور والذي في القبور الاجساد دون الارواح وقوله تعالى أيسب الانسان أن ان نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الاجساد يوم القيامة وذهبت الفلاسفة الى حشر الارواح دون الاجساد وشبهتهم من وجهين * أحدهما أن حشر الاجساد موقوف على صحة إعادة المعدم وهو محال فكذا الموقوف عليه بيانه أن الحكم عليه بصحة العودية يقتضي تعينه في ذاته وتخصصه في نفسه وهو بعد عدمه نفي محض ايسر له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلا * والثاني انه لو قتل انسان وأكله آخر وصار جزءا من الآخر فجزء المأ كول إما أن يعاد في المأ كول منه فقط فينشئ ذراع بدن الآخر أو في الآخر فقط فينشئ ذراع بدن المأ كول منه أو جعل جزءا لبدنهما معا وهو محال وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب عن الاول

أي اثباته (وعقاب العاصي) أي معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) أي ما ذكر من الحشر والنشر (لأنخباره) تعالى (به فقط) في كتبه وعلى السنة رسلا لا لايجاب العقل وقوعه (و) لا يجب عندنا على الله شيء فحينئذ لذلك (نحو زواله عن مات مصر على الكبار بشفاعة النبي) صلى الله عليه وسلم (أو دونها) بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى أنس بن مالك أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان والبخاري والطبراني وروى أحمد بإسناد جيد أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لمن يشهد أن لا اله الا الله مخلصا وأن محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه (وعندهم) أي المعتزلة (لا أثر للشفاعة الا في زيادة الثواب للوجوب) أي لأجل قولهم بالوجوب أن هذا الحكم على الوجود في الذهن فانه يصح أن يعاد في الخارج لأعلى المعدم المطلق والجواب عن الثاني مبني على مقدمة وهي أن لكل انسان أجزاء أصلية من أول عمره الى آخره والانسان بها انسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته وأجزاء فضلية وهي ما زاد على ذلك وقد وقع التفاوت فيها فان السمين قديم زل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين واذا تقرر هذا فالمعاد من كل من الانسانين أجزاءه الأصلية التي يكون بها الانسان انسانا فان تلك الأجزاء هي الباقية من أول عمره الى آخره وهي الحاضرة لنفس الانسان حالة السكر والنوم وأما الشكل المتبدل بالسمين والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذي يغفل عنه الانسان في أكثر أحواله فانه لا يعاد اذ لا مدخل له في الانسانية واذا كان كذلك فالجزء المأ كول أصلي من الانسان المأ كول منه فضلي من المتغذى وهو الآخر فاذا أعيد فلا يعاد في الآخر ولا يعاد في المأ كول منه فحينئذ لا يلزم أن لا يكون أحدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان الجزء الثاني أصليا من كل منهما وهو ليس كذلك

(الذي ذكرناه) عنهم وشو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية وثابتة من مات على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر) انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه (سمعنا عندنا) أي من جهة دلالة السمع قال تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) أي (لو شفعو لكن لا يقع ذلك) أي اتيانهم بالشفاعة قال تعالى (من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه) لا يجوز العفو عن الكفر (عقلا) أي من جهة دلالة العقل (عندهم) أي المعتزلة على ما زعموا وصاحب العمد من الحنفية بناء) منهم (على أن العفو عنهم) أي عن الكفار (مخالف للحكمة على ما ظنوا) قالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وفي جواز العفو عن المسيء تسوية بينهما (فيمتنع) العفو (عقلا عليه تعالى فيجب العقاب) أي وقوعه منه تعالى لانه ثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة (كما سمعناك) في الاصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى في كلامهم) وقد أجيب بعد التنازل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسيء كمرمانه النعيم دون تعذيب بالنار (ويشفع الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة (قوله وعقلا عندهم على ما زعموا وصاحب العمد من الحنفية) تقدم تسميته ونسبته (قوله على ما ظنوا) قلت تقدم الكلام فيه (قوله والحق إعادة ما انعدم الخ) تقدم تحقيقه في دليل أهل الحق على حشر الاجساد (قوله ويشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذكر لاهل السنة دليلا ولا للخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الامام أبو العباس الصابوني لاهل السنة بقوله تعالى للكفرة فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة وكذلك قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهذا أمر بالشفاعة لكل

الكثيرة

الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين أن ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا أرحم الراحمين الحديث وحديث أبي سعيد أيضا مؤمن وكذا قوله عليه الصلاة والسلام ان لكل نبي دعوة مستجابة فمنهم من دعاها على قومه ومنهم من اتخذها دنيا واني ادخرت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيامة لمن قال لا اله الا الله ومما اشتهر واستفاض فيما بين الامة حتى قرب من حد التواتر قوله صلى الله عليه وسلم شفاعةي لاهل الكبار من أمتي وهذا نص في الباب وقدر روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحاح والحسان أخبار بالفاظ مختلفة بحيث لو جمعت آحادها بلغت حد التواتر في اثبات الشفاعة فلا أقل من الاشتهار وانكار ما اشتهر من الاخبار بدعة وضلالة قلت من الصحاح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد الله بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدري وحديث عبد الله بن مسعود ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذي اشتهر وحديث عوف بن مالك وحديث عبد الله بن أبي الجداء وحديث جابر ابن عبد الله عند الطبراني قال أبو العباس وشبهة المعتزلة في ذلك قول الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاستي غير مرضي ولان في الشفاعة سؤال الامن الله تعالى أن يجعل عدوه وليه وأهل النار أهل الجنة وانه ليس بمستحسن ولان في اثبات الشفاعة لاصحاب الكبار تحريض الناس على الذنوب وانه لا يجوز والجواب أن انظام المطلق المذكور في القرآن هو الكافر وأن المرتضى في قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى كل مؤمن لما معه من الايمان والطاعات ولان المراد من الآية أنهم لا يشفعون الا لمن رضى الله بشفاعته فلم قلتم ان الله لا يرضي لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف وعن قولهم فيه سؤال أن اجعل عدوك وليا قلنا غير مستقيم بنيت هذا على أصولكم الفاسدة ان المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الايمان فيصير عدوا لله تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدوا لله بارتكاب

عند الترمذي وحسنه ان من أمتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع لقبيلة وللرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعه رجل من أمتي أكثر من بني تميم (و) قد (اختلف في كيفية الاعادة) بعد الموت ومصير البدن ترابا (فذهبت طائفة من الكرامية) أتباع محمد بن كرام بتشديد الرأى وبعضهم يخففها (الى أن الجواهر) أى الاجزاء التى منها تأليف البدن (لا تنعدم بل تتفرق) وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب مثلا وقد زالت عنها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب (ثم يجمعها) الله سبحانه ويؤلفها على النهج الاول) كما كانت وأصل النهج سلوك الطريق ويطلق مراداه الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه ما قاله هؤلاء بأن الاجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بالاربية والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لا شيء بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها ما تقر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعاً وهو المطلوب وهو لا ينكرون اعادة المعدوم الكبار ترخص على هذا أبو حنيفة رحمه الله تعالى في كتاب العالم والمتعلم ولا يصير أهلاً للنار مقابل فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله وكرمه قولهم تحرير بض الناس على الذنوب قلنا ليس كذلك فانا لا نحكم بوجوب الشفاعة لياً من العبد العذاب ويتكفل على الشفاعة ويتجرأ على الذنوب بل نقول بجوازها وتصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبار ليرجونيل الشفاعة ولا يياس من العفو والمغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخيل أصحاب الكبار ترخص بض الناس على اليأس والقنوط من رجة الله تعالى وانه كفر قال الله تعالى انه لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون (قوله واختلف في كيفية الاعادة) قلت البعث قبل الشفاعة في الوجود على ما قدمنا وقد قدمنا تحقيق هذا في حشر الاجساد

(والحق)

(والحق انها) أى الجواهر التى منها تأليف البدن (تنعدم) كلها (الابعضا) منها (منصوصا عليه) في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب (ثم تعاد بعينها) بعد عدمها وانما قلنا بذلك (لظاهر) قوله صلى الله عليه وسلم (كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب) والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ منها في الصحيحين ليس من الانسان شيء لا يملى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم وأبي داود والنسائي كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي أخرى لمسلم أيضا ان في الانسان عظما لا تأكله الارض أبدا منه يركب الخلق يوم القيامة قالوا أى عظم هو يارسل الله قال عجب الذنب وفي رواية لاجد وابن حبان قيل وما هو يارسل الله قال مثل حبة خردل منه تنسلون وهو يفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة مثله أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (والمسئلة عند المحققين ظنية) يعنى مسئلة أن الاعادة هل هي جمع الجواهر المتفرقة المختلطة أو ايجادها بعد عدمها وعن صرح بذلك منهم حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قال فان قيل فمات قولون أن عدم الجواهر والاعراض ثم تعاد ان جميعاً أو لعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحده هذه الممكنات يعنى أن الادلة الواردة ظنية قال المصنف (والحق) أن في المسئلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين (اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق) من الاجزاء (لا الحكم بأنه) أى الشأن (انما يكون) الوجه الذى يقع عليه الاعادة (كذا) أى اعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أى جمع المتفرق أى انما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (لحكم باستحالة خلافه) لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا (اشمول القدرة) الالهية (لكل الممكنات) وكل من اعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن أما المكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر وأما

امكان اعادة ما انعدم فأشار إليه بقوله (والاعادة احداث كالابداع للاول) أى الابداع من عدم لم يسبقه وجود (وغاية طريق انعدام على المبدع أو لا تصير كانه لم يحدث وقد تعلقت القدرة) الالهية (بإيجاده من عدمه الاصل فكذا) أى كتمثلها بإيجاده من عدمه الاصل يتعلق بإيجاده (من عدمه الطارئ) كما نبه عليه قوله تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فالإيجاد الثانى ليس متمنع الذات ولا لشيء من لوازم ذاته والالم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثانى لان مقتضى ذات الشيء أو لازمه الذاتى لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون متمنعاً في وقت ممكن في وقت واذا لم يتمنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون ممكناً وهو المطلوب فعنى الاعادة أن الوجود ثانياً هو الوجود أولاً (لان الوجود ثانياً مثله) أى مثل الاول (بل هو) الموجود أولاً وجد (بعد فناء عينه) وجوداً ثانياً (وهذا) أى القول بان الوجود أولاً هو الوجود ثانياً بعينه لا مثله انما ذهبنا إليه (لان وجود عينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم به) أى بوجوده (والفرض أنها) أى الموجودات (أيضاً بعد طريق انعدام) عليها (ثابتة في العلم) حال كونه (متعلقاً في الازل) بإيجادها (لوقت وجودها) اذا المعدومات التى برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعد الوجودات التى طرأ عليها انعدامت على حسب تعلق العلم فى الازل واذا وجدت ثانياً فعلى حسب تعلق العلم فى الازل بإيجادها قال المصنف رحمه الله (وعندى) أنه (يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم وتقرر هاهنا على هذا أعنى الثبوت والتقرر العلمى اذ يبعد من العقلاء ذوى الخوض فى الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه) فان المعتزلة يقولون المعدوم شيء وثابت فاذا عدم الموجود بقاء ذاته الخصوصية فأمكن لذلك أن يعاد قولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معنى الا

الوجود

الوجود والتحقيق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاماً متناقضاً لا يصدر عن عاقل ثم على ما أقره عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم (وكذا) أى وكما أقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى العدم على ما ذكر (لا أجزم) بقول من الاقوال التى اختلف فيها القائلون بحصة الفناء على الجواهر فلا أجزم (بان الفناء) أى افناء الجوهر (بكامة) فن كإيجاده بكامة كن) كما ذهب إليه أبو الهزبل من المعتزلة (أو) ان افناء الجوهر (بواسطة احداث ضد) له (هو الفناء الواحد للكل) أى كل أجزاء البدن كما قاله ابن (١) الاحميد من المعتزلة فانه ذهب الى أن الفناء وان لم يكن متميزاً لكنه يكون حاصل في جهة معينة فاذا أحده الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (أو) أن افناء الجوهر بواسطة احداث أضداد متعددة (بعد كل جزء) من أجزاء الجسم وهى الجواهر التى تألف منها الجسم فى كل جوهر ففناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر فى الزمان الثانى كما ذهب إليه ابن شيث منهم أيضاً (أو) ان الفناء (ينق) أى بسبب نفي (شرط هو البقاء الذى يخلقه الله تعالى حالاً لا فى الجوهر فاذا لم يخلقه انتفى) الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من أصحابنا والكعبى من المعتزلة (بل الكل) أى كل هذه الاقوال (فى حيز الجواز والحكم بأحدها عيناً لا يقوى فيه موجب) أى دليل يوجب القول به (غير أننا نقول بخلق الفناء) أى بان الضد الذى بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد (لا فى محل) فتفنى به الجواهر بأسرها كما ذهب اليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وفى تعبير المصنف بخلق الفناء تسامح (ونحوه) أى ولا نقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهر بطـ لانها كقول أبي على الجبائى وأتباعه بأنه تعالى يخلق بعدد كل جوهر ففناء لا فى محل فيه نفي الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس بىاق بل يخلق حالاً لا فى محل يخلق فى (وكذا يجوز كونه) أى الحشر (جسمانياً فقط بناء على قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانياً) قلت وهو الحق على ما قدمنا

(١) فى نسخة الاخشيدي وقوله فيما يأتى ابن شيث فى نسخة ابن شبيب ولا يحرر كتبه محققه

القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما في الورد (أي كسريان ماء الورد) (في الورد والنار في الفحم) فالعاد وهو كل من الروح والبدن جسم فلامعاد الالجسم وأوفي قوله (قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما في الورد في الورد والنار في الفحم) قلت أوردته الامام القوقوي وزاد أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في الجسم فإذا فارقت الموت الحياة قالوا الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه والى هذا القول مال مشايخ الصوفية قال وهذا الكلام في جنسيته على طريق الاجمال لا في حقيقته لانها غير معلومة للبشر أصلا قال عبد الله ابن بريده ان الله تعالى لم يطلع على الروح ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا وقال النظام الروح جوهر باق لا يفنى وان مكانه في الجسم مكان النار في الفحم مادامت الاخلاط معتدلة فإذا فسدت الاخلاط خرجت وقال معمر من المعتزلة روح الانسان عين من الايمان لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ولا تفتقر الى محمل وانه يدبر البدن ويحركه ويسكنه ولا يجوز ادراكه ولا رؤيته وقالت الاوائل جوهر روحاني قائم بنفسه غير متجزئ وليس بجسم ولا منطبق في جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه وهذه مذاهب سبعة متقاربة ذكر الغزالي أن للانسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج وهو الخامل لقوى الحس والحركة ويبقى بالموت ويتلاشى فصناعة الطب عليه تدور في تعديله واصلاحه والثاني لطيفة ربانية مضافة الى الرب تعالى في قوله ونفخت فيه من روحي ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متجزئ وهو حامل الامانة التي هي المعرفة والتكليف وهو القلب في لسان الصوفية وانه يبقى بعد الموت لقوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون قال وأولى الاقوال هو الاول قال فان قيل أليس قال الله تعالى قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا لا تفهم عن الكلام لانها من أمر ربي لا من أمر ربي

(أور روحانيا) بمعنى الواو أي ويجوز كون الحشر روحانيا (جسمانيا بناء على القول بانها) أي الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل تتعلق به تتعلق التسدير والتصرف (لا تنفني بفناء البدن ترجع الى البدن أي الى تعلقاتها) أي بما كانت متعلقة به من الابدان فالعاد شيئا ن جسم وروح تعاد اليه وهي ليست بجسم وهذا فالجواب انما هي عن الكلام في حقيقة الروح وهي غير معلومة للبشر أصلا بل هي في علم الله تعالى الذي أحاط بكل شيء علما أما الكلام في جنسه على طريق الاجمال فهو من العلم القليل الذي آتانا الله تعالى بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك أنا اذا قلنا انه جسم لم نخرجه من أمره بل لله الامر جميعا وعلمنا القليل هو أننا علم أن الموجود على ضربين قديم وحادث فالقديم ذات الله وصفاته والحادث الاجسام والاعراض ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوحدة اية وابطال قديمين واذا استحال أن يكون قديما فهو إما عرض أو جسم أعرضنا عن العرض لان العرض لا ينتقل ولا يقبض والروح منقول ومقبوض فعلمنا أنه جسم وقولنا بأنه جسم لا يدل على أناءه رفقنا حقيقته لان لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الاجسام والاجسام متمثلة ولها خصائص وصفات لا يعرفها الا خالقها اللطيف الخبير وقد ورد في الحديث ما يدل على أنه جسم وهو أن روح المؤمن تعرج به الملائكة الى العرش وأن أرواح الشهداء في حواصل طير تعلق من ثمار الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة تحت العرش وأن روح الميت ترفرف فوق نعشه تنادي لا تلعبين بكم الدنيا كما لعبت بي وأن الارواح تجتمع في الصور ثم اذا انفخ في الصور تخرج الى اجسادها ولهادوى كدوى النحل وأن أرواح الكفار تجتمع في بئر برهوت وكلها تدل على أنه جسم لان هذه الاوصاف أوصاف الاجسام (قوله أور روحانيا جسمانيا الخ) قلت وبقي أنه روحاني فقط وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم ابطاله (قوله بناء على القول بانها جوهر مجرد لا يفنى الخ) قلت تقدم أن النظام قال بنحو هذا والله أعلم

رأى كثير من الصوفية والشيعية والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الامام
الرازي في نهاية العقول أن التناسخية يقولون بدم الارواح ووردها الى الابدان في هذا
العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث
الارواح ووردها الى ابدانهم الا في هذا العالم بل في الآخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع
بانفراد أصلا من أصول الدين بل ربما يؤيده الله ملخصا (وأكثر المتكلمين على الاول)
وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مر (لقوله تعالى فادخلني في عبادي والتجردية نافية)
أي ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في ابدانهم لان المجرد لا يكون داخل في البدن
لا يكون جزاؤه ولا قوة حاله فيه اذا المجرد كما مر عبارة عماليس بجسم ولا قوة حاله في الجسم
بل هو لا مكاني فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
كتدبير الملك أمورا قلبية وليس حاله (وكذا ما ورد) في الحديث (من أن ارواح
بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترعى في الجنة وتأوى الى قناديل معلقة تحت
العرش وأرواح الكفار في) أجواف (طيور سود في سجين) كل ذلك ينافي التجرد
كما مر والوارد في ارواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال سألتنا
عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا
بل أحياء عند ربهم يرزقون فقال أما إننا قد سألتنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قوله وكذا ما ورد من أن ارواح بعض المؤمنين الخ) قلت قال الامام القونوي ثم الارواح
على أربعة أوجه أرواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام تخرج من أجسادهم ويصير مثل
صورته مثل المسك والكافور وتكون في الجنة وتأوى الى قناديل معلقة تحت العرش
وأرواح الشهداء تخرج من أجسادها وتكون في أجواف
طيور خضر في الجنة تأكل وتنعم بدله عليه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فحين عا آتاهم الله من فضله وتأوى بالليل الى

فقال

فقال أرواحهم في أجواف طيور خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث
شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر تعلق
من ثمر الجنة أو شجر الجنة وتعلق بنظم اللام معناه تتناول بقمها والوارد في ارواح الكفار
لم يحضر في حين هذه الكتابة تخريبه وأقرب ما وجدت الى لفظه ما أخرجه ابن منده
عن أم كبشة بنت المغيرة قالت دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسألتها عن هذه
الارواح فقال ان أرواح المؤمنين في حواصل طيور خضر ترعى في الجنة وتأكل من ثمارها
وتشرب من مياهها وتأوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا ألحق بنا
اخواننا وآتنا ما وعدتنا وان أرواح الكفار في حواصل طيور سود تأكل من النار وتشرب
من النار وتأوى الى حجر في النار يقولون ربنا ألحق بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى
البيهقي وابن أبي شيبه من طريق ابن عباس رضي الله عنهما عن كعب موقوف عليه قال
جنة المأوى فيها طيور خضر ترعى فيها أرواح الشهداء تسرح في الجنة وأرواح آل فرعون
في طيور سود تغدو على النار وتروح وأرواح أطفال المسلمين في عصافير في الجنة وأخرج
هناد بن السري في الزهد عن هزيل هو ابن شرحبيل قال ان أرواح آل فرعون في
قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والارض
في الهواء وأما أرواح الكفار في جوف طيور سود في سجين والسجين تحت الارض
السابعة قلت قد جاء في الحديث في ارواح المؤمنين خلاف هذا روى الامام أحمد بن
حنبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال نسمة المؤمن اذا مات طائر يعلق في شجر الجنة
حتى يرجعه الله الى جده يوم يبعثه ورواه مالك في الموطأ وقد روى عن عبد الله بن عمرو قال
أرواح المؤمنين في أجواف طيور خضر كالزراير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها والكل
ينافي التجرد والله تعالى أعلم

أجواف طير سودت روح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى وحق بال
 فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الحديث وكعب وهزيل تابعيان
 فلقولهما هذا حكم المرسل لأن مثله لا يقال من جهة الرأي ويقوم مقام هذه الأحاديث
 في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الأحاديث الصحيحة بأن الملك يعرج بها عند
 قبضها وما في مسند أحمد بأسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر
 ينتهي بها إلى السماء فلا يفتح لها وأن روحه تطرح طرحا (ومن أهل السنة جماعة على)
 المذهب (الثاني) وهو أن الحشر روحاني جسماني (كالغزالي) حجة الاسلام (و) الإمام أبي
 منصور (الماتريدي وغيرهما) كالراغب والحلي (ولهم أيضا ظواهر) تمسكوا بها
 (والمسئلة تنظيمية) لا قاطع فيها * واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الإمام الغزالي
 في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح حتى سبق
 إلى كثير من الأوهام ووقع في السنة بعض العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه
 كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الأحياء وغيره وذهب إلى أن إنكاره كفر ثم
 قال عقب ذلك في شرح المقاصد نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين
 إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فعيده إليه
 نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص
 ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه اه كلام شرح المقاصد * واعلم أن كلام الغزالي في
 الاقتصاد صريح في أن المعادين الأول فانه قال بعد أن ذكر ذلك فإن قيل بم يتميز المعاد
 عن مثل الأول وما معنى قوالهم أن المعاد هو عين الأول قلنا المعدوم منقسم في علم الله
 تعالى إلى ما سبق له وجوده وإلى ما لم يسبق له وجوده كما أن العدم في الأزل انقسم إلى
 (قوله ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما) قلت تقدم
 ما قال الغزالي ولا أخفظ عن الماتريدي ما يماثل والله تعالى أعلم

ما سبى كون له وجود وإلى ما علم الله أنه لا يوجد وهذا الانقسام لا سييل إلى إنكاره فالعلم
 شامل والقدرة واسعة ومعنى الإعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود
 ومعنى المثل أن يختار الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد أطنبنا في هذه المسئلة
 في كتاب التمهات يعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا في إبطال مذهبهم
 تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان
 ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقه فان ذلك الكتاب
 مصنف لإبطال مذهبهم للاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو
 باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له الزمناهم بعد
 اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة وذلك يرجوع النفس إلى تدبير
 بدن من الأبدان اه كلام الاقتصاد وفيه من إبعاد حجة الاسلام عما نسب إليه
 ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة الروح عترف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها
 للروح فقال (والحياة عرض يلزم وجوده في البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة) أي
 بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فإذا فارقت الروح) البدن (فارقته الحياة أيضا)
 وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية أي البدن المؤلف
 من العناصر الأربعة والروح الحيواني وقد عترفوه بأنه جسم لطيف بخاري يتكون من
 لطافة الإخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسرى إلى البدن في عروق
 نابذة من القلب تسمى بالشرايين ليس شيء منها شرطاً عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة
 خلافاً للفلاسفة والمعتزلة (الاصول الثاني و) الاصل (الثالث سؤال منكرو نكير
 (الاصول الثاني والثالث سؤال منكرو نكير) قلت أنكره عامة المعتزلة ولم يذكر المصنف
 رجه الله فيه سنة وأورد الإمام أبو العباس الصابوني حديث عثمان رضي الله تعالى عنه
 قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا

وعذاب القبر ونعيمه ووردهما ما لا يخبر (أى بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه
بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) تعدد أفاضله بنوعها التواتر المعنوي وإن لم يبلغ
أحدهما حد التواتر فيها (فى الصحيح) أى صحيح البخارى بل فى الصحيحين وغيرهما حديث
ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم (مر بقبرين فقال انهما لي عذبان) وما يعذبان فى كبير ثم
قال بلى أما أحدهما فكان يمشى بالنسيمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من بوله وقوله
وما يعذبان فى كبير أى عندهما وقوله بلى أى أنه كبير عند الله (وفيه) أى فى الصحيح
أيضاً بل فى الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) صلى الله عليه وسلم
لا يخبركم فإنه الآن يسئل وحديث أبى هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
إذا دفن الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير
فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله
وأن محمداً عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعاً
فى سبعين ثم ينثوره فيه ثم يقال له نعم فيقول (١) أرجع إلى أهلى فأخبراهم فيقولان نعم
نومة العروس الذى لا يوقظه إلا أحب أهل إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وإن كان
متافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لأدري فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك
فيقال للأرض التثمى عليه فتلثم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيم أمعذاباً حتى يبعثه
الله تعالى من مضجعه ذلك قلت هذا اللفظ الترمذى قال والاحاديث فى هذا الباب كثيرة
تبلغ حد الاشتهار وانكار الخير المشهور بدعة وضلالة قلت منها حديث البراء بن عازب
أن المسلم إذا سئل فى قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فذلك قوله تعالى يثبت
الله الذين آمنوا بالقول الثابت متفق عليه ورواه الامام أحمد بطوله (قوله وعذاب القبر
ونعيمه ووردهما ما لا يخبر وتعددت طرقها فى الصحيحين مر بقبرين فقال انهما لي عذبان)
وما يعذبان الحديث (وفيه استعاذته

(١) الذى فى الترمذى أرجع إلى أهلى فأخبرهم بلفظ المضارع

(من)

(من عذاب القبر) وفى الصحيحين وغيرهما أيضاً أن قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول
الثابت نزلت فى عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربى الله ونبى محمد صلى الله عليه
وسلم وفى الصحيحين وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن العبد إذا وضع
فى قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه
فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله
ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة قال النبى
صلى الله عليه وسلم فى قبره ما يجيها وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري كنت أقول
ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقاة من حديد ضربة بين
أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين وقوله ولا تليت أصله تلوت حوالت الواو
بالمزوجة دريت أى لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا تبعث الناس من تلافلان
فلانا إذا تبعه وقيل فى معناه غير ذلك وفى رواية للترمذى يقال لأحدهما المنكر وللآخر
النكير وفى رواية للبيهقى وغيره أتاه منكر ونكير وأحاديث السؤال فى الصحيحين والسنن
والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال)
تعالى (حكاية) عن الكفار قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين (الثانية) أى الموتة
الثانية منهما (هى) الموتة (التي بعد السؤال) على أحد القولين فى تفسير الآية وقال
من عذاب القبر) قلت وقد دل حديث أبى هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضاً وقال
الترمذى بعد أخرجه فى الباب عن أبى زيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبى
أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبى سعيد كلهم رووا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى عذاب
القبر ولم يأت ما يدل على نعيم القبر وتقدم فى حديث أبى هريرة ثم يفسح له فى قبره سبعون
ذراعاً فى سبعين ثم ينثوره فيه الحديث وفى حديث البراء الذى طوله أحمد فى المؤمن يفسح
له فى قبره ويرى مقعده فى الجنة

تعالى وحاق بالقرعون سوء العذاب النار يعرضون عليهم غدوا وعشيا الآية وفي الصحيحين من حديث ابن عمر إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى (فيجب التصديق به) وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر متأخري المعتزلة بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وإدراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه أننا منع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن (وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب) والانس قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بحجز من باطن قلبه وإحياء جزئه يفهم الخطاب ويجيب عن مقدر عليه وأمر البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا (وبه) أي بهذا التقرير والباء بمعنى مع أي ومع هذا التقرير (يبعد قول من قال أنه لا يخلق فيه) أي في هذا الميت (قدرة ولا فعل اختياري) ويبعد معناه هنا يظهر بعده ما ذكر كيف يجيب الملكين دون قدرة على الجواب ولا اختياره والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته إلى أهل الحق فبين أنه بعيد ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار (قوله وغاية ما يقتضي إعادة الحياة) قال الامام القنوي اختلافوا في أنه يخلق فيه حياة مطلقة كحياته قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الالم والصحيح هذا لأن خلق الحياة ضرورة تحقيق معنى العذاب والضرورة تدفع بهذا القدر * واعلم أن أصحابنا انما توقفوا في إعادة الروح وعدم أعادتها ولا توقف لهم في أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة انما ذلك مذهب الصالحين والكرامية فإن عندهم الحياة ليست بشرط اثبوت العذاب

إلى التمسكات بقوله (وما استحيل به) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من) جهة (أن اللذة والالم والتكلم) كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة والحياة بلا بنية) إذا البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا) إذا سألناه (ومنهم) أي من الموتى (من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حيانته وسؤاله) وأشار إلى دفعها بقوله (فجرد استبعادنا خلاف المعتاد) وهو لا ينفي الامكان (فإن ذلك) الأمر الذي يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه (يمكن إذا لا يشترط في الحياة البنية) كما قدمناه (ولو سلم) اشتراطها (جواز أن يحفظ الله تعالى (من الاجزاء ما يتأثر به الإدراك) بأن يصلح بنيه (وان كان) الميت (في بطون السباع وقصور البحار) وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع وشعره وقبره (ولا يتمتع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فإن النائم ساكن بظاهره) وهو مع ذلك (يدرك من الآلام والذات ما يحس تأثيره عندية نظمه) كالمضرب رأه بعد استيقاظه من منامه وخروج من منى من جاع رآه في منامه (و) قد (كان) نبينا (عليه) الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن) أي والحال أن من (حوله) من الصحابة (أو) من هو (مزاجه في مكانه) كعائشة إذ كانت معه بفراش واحد (لا شعوره بذلك) وانكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي إلى انكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر ولا حاد في الدين (وهذا) أي ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابه ما وان لم يشاهد ذلك انما قلناه (لأن الإدراك والاسماع) عندنا معشر أهل الحق (بخلق الله تعالى فإذا لم يخلق لبعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى (ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء) وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به (الالم واللذة (من الحياة) إلى جسد الميت (تردد كثير من الاشاعرة والحنفية في إعادة الروح) اليه أيضا (فتنعوا تلازم

الروح والحياة (الافى العادة) فقالوا لا تلازم بينهما عقلا قالوا فقد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (ومن الخنقية القائلين بالامعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم (و) أما (قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتم ألم الروح والتراب جميعا) فهذا القول منه (يحمل قوله) بالنصب أى يحتمل أن يكون قائلا (بتجرد الروح وجسمانيتهما) أى وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار في البدن كحمار (وقد ذكرنا أن منهم) أى من الخنقية (كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) أى الروح (لكنه) أى الماتريدي (نقل أثر أنه قيل) للنبي صلى الله عليه وسلم (يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كخ يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال فأخبر أن السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد) وان لم يكن الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة (ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاءه) أى أجزاء الجسد (الصغار) وانه يكفي اتصال الروح بما يحصل به إدراك الالم واللذة منها لا بجمعها (ومنهم) أى من الخنقية (من أوجب التصديق بذلك) أى بهذاب القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكنيفية) أى بكنيفية عود الروح والادراك (بل) طريقه هو (التفويض) أى تفويض علم كيفية ذلك (الى الخالق عز وجل) كما هو شأن السلف رضى الله عنهم في تفويض علم ما يشكل (قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتم ألم الروح والتراب جميعا) يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتهما وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) قلت الذى تقدم عن الماتريدي في الروح الثابتة حالة الحياة وأما بعد الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدي قال الامام القوتوى وأرواح الكفار متصلة بأجسادها فتعذب أرواحها فيتم ألم ذلك الجسد كالشمس في السماء ونورها في الارض

ظاهرة اليه سبحانه وتعالى (والاصح أن الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (لا يستلون) في قبورهم (ولا أطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا أنه قد ورد أن بعض صالحى الامة يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي أن رجلا قال يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة وأما أرواح المؤمنين في عليين ونورها متصل بالجسد ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الارض وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتم ألم اذا كان به ألم ويصيب به راحة حتى يسمع منه الضحك في المنام يدل عليه قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفي في أصوله (قوله والاصح أن الانبياء صلى الله عليه وسلم عليهم لا يستلون ولا أطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا أن غير النبي انما يسئل عن النبي فكيف يسئل هو عنه وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤال الا في العمدة ويسئل أطفال المؤمنين وقال الامام القوتوى وأما الصبي اذا سئل بلفظه الملك فيقول له من ربك ثم يقول له قل الله ربى ثم يقول له ما دينك ثم يقول له قل ديني الاسلام ثم يقول له ومن نبيك ثم يقول له قل نبي محمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسأل الصبي الرضيع ولا يلقنه الملك بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه كما ألهم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب في المهد حتى قال انى عبد الله آتاني الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا أينما كنت الآية وهذا القول نأخذ قال واذا مات الميت ولم يدفن أيا ما ثم دفن هل يسأل في القبر أم في البيت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسأل ما لم يدفن في القبر فاذا دفن من حينئذ يسأل لان الآيات الواردة في سؤال منكروا وكبرا انما وردت في القبر وبذلك نأخذ وقال بعضهم يسأل في بيته في ليلة تلك تصعد الارض حوله فتصير حوله كالقبر ويسأل ولانه روى في الاخبار انه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل والقول الاول أحسن كذا قيل فلو مات رجل

وكان رابط يومه واوله في سبيل الله ففي صحيح مسلم رابط يومه واوله خير من صيام شهر
وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن من القتات
وإذا ثبت ذلك لبعض الأمة فالانبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع
لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك وأما أطفال المؤمنين فلا تنهم
مؤمنون غير مكافئين (و) قد (اختلف في سؤال أظنالم المشركين) في (دخولهم)
هل يدخلون (الجنة أو النار) ترددهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا في حقهم بسؤال
ولا بعده ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (وردت فيهم أخبار
متعارضة) بحسب الظاهر منها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن أظنالم المشركين
في الغربية فجعلوه في التابوت ليحملوه الى بلده متى يسأل أفي القبر أم في التابوت قال الفقيه
أبو جعفر الجلي يسأل في التابوت لانه كالقبر وقال أبو بكر الأعمش لا يسأل ما لم يدفن في
القبر لان الآيات وردت في سؤال منكر ونكير في القبر وقال النسفي يسأل اذا غاب عن
الآدميين واذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسؤول قال والحكمة في السؤال ان الله
تعالى قال في الابتداء ألسنت بربكم قالوا بلى شهدنا فشهد الله عليهم فلما أخرجهم الى الدنيا
شهدوا بالتوحيد وشهد عليهم الانبياء والمؤمنون بذلك فاذا مات ودخل القبر سأله الملائكة
عن هذه الشهادة فشهد بهم في قبره فسمع الملائكة تلك الشهادة فاذا جاء يوم القيامة جاء
ابليس ويريد أن يأخذه ويقول هذا من شيعتي لانه سعى في المعاصي فيقول الله تعالى
لا سلطان لك عليه لاني سمعت منه التوحيد في الابتداء والانتها والرسول سمعوا منه ذلك في
الوسط والملائكة سمعوا ذلك منه في الانتها فكيف يكون من شيعتك وكيف يكون لك
عليه سلطان اذهبوا به الى الجنة (قوله واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم
الجنة أو النار) ترددهم أبو حنيفة (قلت قال التفسير في شرح العمدة وعند غيرهم
يسألون) قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة

فقال

فقال الله اذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد
على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه الحديث ومنها أنه صلى الله عليه وسلم
سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والأطفال فقال هم منهم أو قال هم من
آبائهم والجميع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أي الطريق الذي
ينبغي أن يسلك في حكمهم (تفويض علم أمرهم الى الله تعالى) لان معرفة أحوالهم
في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالمسألة
عن الكلام في حكم الأطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من
رؤس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفي في الكافي رواية التوقف عن أبي
حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث
الصحيح الله أعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الأكثر
أنهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه أنهم في الجنة لحديث كل مولود يولد
على الفطرة وحديث رؤية إبراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله أولاد الناس (وقال
محمد بن الحسن أعلم) بصيغة المضارع (أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) وهو ميل الى
فالسبيل تفويض علم أمرهم الى الله تعالى وقال محمد بن الحسن أعلم أن الله لا يعذب أحدا
بلا ذنب (قلت قال التفسير في شرح العمدة وعند غير أبي حنيفة يسألون وحكي في
شرح مسلم في أطفال المشركين ثلاثة مذاهب الاول أنهم من أهل الجنة قال النووي وهو
الأصح والثاني أنهم من أهل النار والثالث التوقف وقال ابن زين العرب قد مر ذكر
الأطفال في أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فإطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير
إشارة الى طفل معين وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة بكل أمرهم الى مشيئة الله
تعالى كما هو رأي أبي حنيفة وهذا ما توقف فيه وقال بعضهم أنهم من أهل الجنة اذ لم
يصدر منهم كفر وقال بعضهم أنهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم هم من

ما رجحه النووي وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله
 أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتعمون وقال بعضهم من أهل النار تبعالا بآبائهم وأما
 الأخبار الواردة فيهم فروى البخاري والترمذي من حديث سمرة بن جندب أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال أتاني الليلة آتيان فذكر حديث الرويالي أن قال وأما الرجل
 الطويل الذي في الروضة فنه إبراهيم وأما الولدان الذين حولهم فكل مولود مات على الفطرة
 قال فقال بعض المسلمين يا رسول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وأولاد المشركين وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم سألت ربي عن الأطفال من ذرية البشر أن لا يعذبهم فأعطانيهم وروى أبو داود
 الطيالسي عن عائشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله ذراري المؤمنين قال من آباؤهم
 قلت بلا عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي رواية عنها قالت سألت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم في النار يا عائشة قلت فماذا تقول في أطفال
 المسلمين فقال هم في الجنة يا عائشة قلت فكيف ولم يدركوا الأعمال ولم يجز عليهم
 الأقلام قال ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين وللحرث بن أبي أسامة عن سأل
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة قال في الجنة يا عائشة
 قالت فقلت فأطفال المشركين أين هم يا رسول الله يوم القيامة قال في النار يا عائشة قالت
 فقلت له فكيف ولم يبلغوا الحنث ولم يجز عليهم الأقلام قال إن الله خلق ما هم عاملون لئن
 شئت لأسمعك من تضاعفهم في النار وعن خديجة رضي الله تعالى عنها قالت بأبي أنت
 وأمي أين أطفال منك قال في الجنة قالت وسألت أين أطفال من أزواج من المشركين
 قال في النار قلت بغير عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وعن البراء بن عازب قال سئل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم مع آباؤهم فقل إنهم لم يعملوا فقال الله
 أعلم بما كانوا عاملين رواه أبو يعلى وروى أبو بكر بن أبي شيبة والطيالسي والموصلي عن

التوفيق

التوفيق ﴿الاصل الرابع الميزان وهو حق﴾ ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن
 فوجب التصديق به (قال) الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة (الآية) وقال
 تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأماهاوية
 وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت
 أنس رضي الله عنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال لم يكن لهم
 حسنات فيجازوا بها فيكونوا من أهل الجنة ولا سيئات فيعاقبوا فيكونوا من أهل النار هم
 خدم أهل الجنة وروى الطيالسي عن ابن عباس رضي الله عنهما أني على زمان وأنا أقول
 أطفال المسلمين مع المسلمين وأطفال المشركين مع المشركين حتى حدثني فلان عن فلان
 فلقيت الذي حدثني عنه فحدثني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنهم فقال الله أعلم
 بما كانوا عاملين وفي لفظ لابن أبي شيبة ربههم أعلم هو خلقهم وهو أعلم بهم وبما كانوا
 عاملين قلت وقد روي هذا أبو حنيفة بن نفسه فعنه فوض أمرهم إلى الله تعالى (الاصل
 الرابع الميزان) قلت عرفه في العمد بما يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرا والعقل
 قادر عن إدراك كيفية (قوله وهو حق) قلت وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض إن
 أمكن إعادتها لم يمكن وزنها ولا نعلم ما عند الله فوزنها عيب (قوله قال الله تعالى ونضع
 الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما
 من خفت موازينه فأماهاوية) قلت هذا دليل أهل الحق ومنه قوله تعالى والوزن يومئذ
 الحق فن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية والجواب عن
 دليلهم أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن ووجهه أنه تعالى يحدث في
 صحائف الأعمال ثقل لا بحسب درجاته أعند الله تعالى حتى يظهر لهم العدل في العقاب
 والفضل في الثواب كما روى الترمذي عن ابن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم إن الله استخلص رجلا من أمتي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه

موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم (١) في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين
الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوي على الثاني
وكثير من المفسرين على الأول وأما الموازين في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة فهي جمع ميزان - وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب إليه كثير من
المفسرين عملاً بالحقيقة لا مكانها وقد أسند الألباني في كتاب السنة له عن سلمان
الفارسي رضي الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في إحداهما السموات
والأرض ومن فيهن لوسعته وأسند عن الحسن البصري أنه قال في الميزان له كفتان
ولسان وفي حديث البطاقة والسجلات اثنتان الكفتين إذ فيه فوضعت السجلات

تسعة وتسعون سجلا كل سجل مائة بقول أنشأه من هـ ذا شيا أظلم كبتني
الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألاك عذر قال لا يارب فيقول بلى إن لك عندي حسنة وأنه
لا ظلم عليك فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقول احضر
وزنك فيقول يارب ما هـ هذه البطاقة مع هـ هذه السجلات قال فانك لا تطلم قال فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع
اسم الله شيء وروى ابن المظفر في مسنده عن إبراهيم النخعي في قوله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة قال لما يجاء بعمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشيء
كالسحاب أو كالنجم فيوضع في ميزانه فيخرج فيقال له هل تدري ما هـ ذا فيقول لا فيقال
هـ ذا عملك علمته فتعلموه وعلموا به بعدك وللترمذي عن أنس سألت رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يشفع لي الحديث وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمبني عند
الميزان ولا يبي داود عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما في ثلاثة

(١) في جهنم خالدون كذا في النسخ والتلاوة بما كانوا ياتنا يظلمون كسبه مصححه

في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات ونقلت البطاقة رواء الترمذي والحاكم
وورد اثبات الكفتين في غير ما حديث وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهاباً منهم إلى
أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه
العدل الثابت في كل شيء وقد أسند الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل كما يحرر
الوزن يحرر الحق وقد دفع مائسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صفائف الأعمال فان
الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صفائف هي أجسام وقيل بل يجعل الله تعالى
الأعراض أجساماً فيجعل الحسنات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً مظلمانية
واقصر المصنف رحمه الله بحجة الاسلام على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث
كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضاً على أن الوزن ليس بحسب مقدار الحجم
على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الأعمال كل مكاف نبيه القرطبي على أنه لا يعم
واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد تواترت
الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يعده أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب
قط تنويه ابشره وسعادته على رؤس الاشهاد وأن يوزن عمل من ليس له حسنة إلا علما
بجزئه وفضيخته على رؤس الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة
الحسنات وجزاء مثل السيئات كما ستأتي الإشارة اليه في المتن قريباً ونبيه المصنف على
وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال (أنه تعالى
يحدث في صفائف الأعمال ثقباً بحسب درجاتها عنده تعالى) وعبرة بحجة الاسلام في
عقائده يحدث في صفائف الأعمال وزنا الخ وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان
مواطن فلا يذكراً أحداً عند الميزان حتى يعلم أيخف أم ينقل الحديث وعن
الثاني بأنه أشار إليه بقوله ليظهر العدل في العقاب والفضل في الثواب فيقال هي
وان كانت معلومة عنده تعالى لكن الوزن ليظهر الخ وقال غيره لعل في الوزن حكمة

خلق الله تعالى في كفتها ما لا يقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قد برأنته وهي مصرحة بأن الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الحقيقة والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاقتصاد فان قيل فأي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يستلزم عما يفعل وهم يسئلون وقد دللنا على هذا أي فيما مر من كلامه قال ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف وقد تلخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المصنف بقوله (حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الأعمال ثقل الخ وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء (فائدة) روى أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل (ومن السمعيات الكوثر وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة يرد به الأخيار ويذاد عنه) أي تزد عنه (الأشهر وردت به الأخبار الصحاح) التي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي (فوجب قبوله) أي قبول الوارد فيه (والإيمان به) فن الأخبار لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه سئل الامام علي بن سعيد الرستغفي عن الكفار هل لهم ميزان فقال لا وسئل مرة أخرى فقال لهم ميزان لكن المراد منه ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى لكن المعنى به تمييزهم إذا الكفار حينئذ متساوتون في العذاب قال الامام القنوي وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى فلا تقيم لهم يوم القيامة وزنا أي لا تكرمهم ولا تعظمهم فلا تناقض (قوله ومن السمعيات الكوثر وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيامة يرد به الأخيار ويذاد عنه) الأشهر وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والإيمان به قلت من الأخبار ما في

الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماءه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماءه أبيض من الورق أي الفضة وحديث أنس عندهما أيضا ما بين ناحيتي حوضي كباين صنعاء والمدينة وفي رواية له - ما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر عرضه مثل طول ما بين عمان إلى أيلة وفي رواية له - ما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كباين جربا وأذرح قال بعض الرواة - ما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المه - ملة وثش - ديد الميم بلدة بالأردن وجرباء بحيم مفتوحة فراء مهملات فمفتوحة بعد هامة وأذرح بهمزة مفتوحة فذال مبهمة ساكنة فراء مهملات مضمومة فراء مهملات والاحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدًا من رواية جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان أحدهما أن الأحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر ويجمع بينهما بأنه ليس القصد تقدير تحديد انما القصد الصحيحين عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر زواياه سواء ماءه أبيض من اللبن وأبرد من الثلج وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ أبدا ومنها أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي أبعد من أيلة إلى عدن أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأطيب من المسك وآتيته أكثر من عدد النجوم وإني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني فرطكم على الحوض وإن بعد ما بين طرفيه كباين صنعاء وأيلة كأن الأباريق فيه النجوم وعن جندب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض متفق عليه وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض الحديث متفق عليه وعن سهل بن سعد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

الاعلام بسعة الحوض جدا وأنه ليس كياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك في اطراف في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسافة شهر من غير قصد تحديد كما قد مناه والله أعلم

الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن أن يستدل به حديث الصحيحين عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا في المسجد إذ أغنى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما أضحكك يا رسول الله قال نزلت على أنفاس سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر إن شانك هو الابتغى ثم قال تدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال فإنه نهر وعذبه ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء الحديث وانما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله هو حوض عائد إلى النهر والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير وإن ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية في الصحيحين أن الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث عليه وسلم يقول أنا فرط لكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم ينظمه أبدا وعن أبي ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله ما آنية الحوض قال والذي نفس محمد بيده لا آنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة آنية الجنة من شرب منها لم ينظمه آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة وماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل أخرجه مسلم والترمذي وليس عند الترمذي يشخب فيه ميزابان من الجنة وعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية مثل ما بين المدينة وعمان وفي أخرى ما بين لابتى حوضي وفي أخرى قال يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وفي أخرى أنه زاد أو أكثر من عدد نجوم السماء وفي أخرى أن قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء اللبن وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء أخرجه البخاري ومسلم وعن

المعراج تصريح بذلك وكذا في الحديث السابق أنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال إليه ابن عطية وغيره من المفسرين وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيته صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما أوتيته صلى الله عليه وسلم من خصال الشرف وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه قال أبو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فإن ناسا يزعمون أنه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوضي أن النهر يمد الحوض وأن ماءه منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض أن ماءه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل يغت فيه ميزابان عذانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء بغين مجمة فشناة فوقية يغت بالضم إذا جرى جريا متتابع له صوت ويقال إذا تدفق تدفقا حارثة بن وهب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول حوضي ما بين صنعاء والمدينة فقال المستورد ألم تسمعه قال لاواني قال لا قال المستورد ترى فيه آنية مثل الكواكب أخرجه البخاري ومسلم وعن أبي سلام الحبشي قال بعثت إلى عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فحملت علي البريد فلما دخلت عليه قلت يا أمير المؤمنين لقد شق علي مركبي البريد فقال يا أبا سلام ما أردت أن أشق عليك ولكن بلغني عنك حديث تخذته عن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحوض فأحييت أن تشافهني به فقلت حدثني ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حوضي مثل ما بين عدن إلى عمان البلقاء ماءؤه أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأكوابه عدد نجوم السماء من شرب منه شربة لم ينظمه أبدا أول الناس ورودا على فقراء المهاجرين الشعث رؤسا الدنس ثيابا الذين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم أبواب السدد فقال عمر قد نسكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتح لي أبواب السدد لاجرم لا أغسل رأسي حتى يشعث ولا ثوبي الذي يلي جسدي حتى يتسخ رواه الترمذي

متتابعاً (الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن النار) أى ظهرها (أدق من الشعر وأحد من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلا أنه قد ورد في الصحيح في حديث طويل عن أبي هريرة رضي الله عنه ويضرب الصراط بين ظهري جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الرأي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات والأرض لوضعت فتقول الملائكة يا رب لمن ين هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة سبحانك ما عبادتك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حديث موسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفاً قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرفف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض منزلة والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذي لا تثبت عليه القدم الأزمات (يرده كل الخلائق) وورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد) المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) بذلك فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال) تعالى (ثم نجبي الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثياً أى يسقطون) وفسر بعضهم الورد بالدخول لقول جابر رضي الله عنه لما سئل عن الورد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورد والدخول لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم حتى إن النار أوقال لجهنم

(الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف ترده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد) المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) كان على ربك حتماً مقضياً (ثم قال) ثم نجبي الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثياً أى يسقطون

اضحيجاً

اضحيجاً من بردها ثم نجبي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد ابن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذرى على عزوه لأحمد والبيهقي وقال في اسناد أحمد رواه ثقات وفي اسناد البيهقي أنه حسن (و) قد (وردت به) أى الصراط (الأخبار كثيراً) وقد منابعضها (قال تعالى) خطاباً للملائكة أحشروا الذين ظلموا وأزاجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه) أى الصراط كعبد الجبار والجبارى وابنه في إحدى الروايتين عنهما وغيرهم (ويحملون الآية على طريق جهنم) وإنكارهم إياه (لما فيه من تعذيب الصالحين) (والحال أنه) (لأعذاب عليهم قلنا) جواباً عن ذلك (هو) أى وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلائق إياه أمر (ممكناً) وورد على وجه الصحة (في الأخبار) التي قدمنا فيها ووردت به الأخبار كثيراً قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم قلت أما أنه جسر ممدود على متن النار ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري ثم يضرب الجسر على جهنم وفيهم ما من حديث أبي هريرة ويضرب الصراط بين ظهري جهنم وأما أن صفة ما ذكره فليس في الصحاح وقد جاء شيء من ذلك في كتاب عبد الله بن المبارك عن عبيد بن عمر أن الصراط مثل السيف وعن سعيد بن هلال بلاغان الصراط يوم القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر وعلى بعض مثل الوادي الواسع وإنما فيها قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض منزلة فيه كالألب الحديث (قوله وهو ورود النار المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) هذا في قول ابن مسعود والحسن وقتادة وقال عطاء بن يسار هم عبدة الأوثان وروى أن جابر بن عبد الله سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورد والدخول لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً حتى إن النار ضحيجاً من بردها (قوله قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم) قلت قال في التفسير أى عزفوههم طريقاً بها يسلكوها والمطلوب النزاعى ثابت بدون هذا الاستدلال وقد تقدم فيه ما في الصحيحين وفي الترمذي

بعضها (فردة ضلالة) لانه رد لما صح ورود السنة به وقوله (وهذا الان القادر) الخ
 جواب سؤال هو ان يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعور وأحدث من
 السيف والجواب هو ان القادر (على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير
 الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء
 ولا يخلق في ذاته شوي الى أسفل ولا في الهواء انحرافا وليس المشي على الصراط بأعجب
 من هذا (كما ورد أنه قيل له عليه) الصلاة والسلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه
 كيف يمشي على وجهه) والحديث في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه ولفظه أن
 رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة (قال أليس الذي أمشاه
 على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا (قادر على أن يمشي على وجهه) يوم
 القيامة (فيمر ناس عليه) أي على الصراط (كالبرق) ناس (كالريح) ناس (كالجود
 وآخرون يسقطون) في النار (على ما) ورد (في الصحيح من الاخبار) ومنه في الصحيحين
 عن المغيرة بن شعبه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شعار المؤمنين على
 الصراط يوم القيامة رب سلم رب سلم وفيه عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أن ينفع لي يوم القيامة فقال ان شاء الله فانا فاعل قلت فأين أطلبك قال أول ما تطلبني
 على الصراط قلت فان لم ألقك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم ألقك
 عند الميزان قال فاطلبني عند الخوض فاني لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن ولا بي داود
 عن عائشة رضي الله عنها قالت ذكرت النار فبكيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ما يبكيك قلت ذكرت النار فبكيت فهل تذكر أوليكم يوم القيامة فقال أما في ثلاثة
 مواطن فلا يذكرك أحد أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يشقل وعند تطاير الصحف
 حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط اذا وضع
 بين ظهري جهنم حتى يجوز وستأتي أحاديث أخر تدل على ذلك ان شاء الله (قوله فيمر
 ناس عليه كالبرق وناس كالجود وآخرون يسقطون على ما في الصحيح من الاخبار) قلت

وغيرهما

وغيرهم ما عن أبي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الى أن
 قال فيمر المؤمنون كطرف العين والبرق والريح وكأجاويد الخيل والر كاب فجاج مسلم
 ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن)
 وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري
 وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين (انما الخلقان
 يوم القيامة) قالوا (لان خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم
 وضعفه ظاهر لما تقر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد لا يسئل عما يفعل
 جاء في حديث الشفاعة ثم يضرب الجسر على جهنم وتخل الشفاعة ويقولون اللهم سلم
 سلم قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض منزلة فيه خطاطيف وكلايب وحسكة
 تكون بنجد فيها شويكة يقال له السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالطير وكأجاويد
 الخيل والركاب فجاج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم رواه البخاري ومسلم
 من حديث حذيفة وأبي هريرة في حديث الشفاعة فيأتون محمدا فيؤذن له وترسل
 الامانة والرحم فيقومان جنب الصراط يميناً وشمالاً فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع
 في طرفه عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشر الرجال تجري بهم أعمالهم فنيكم قائم على
 الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير
 الا زحفاً قال وفي حافتي الصراط كلايب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به فخمدوش
 ناج ومكدوش في النار (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لبعض
 المعتزلة) قلت منهم أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار (قوله انما الخلقان يوم
 القيامة لان خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت وتمسكوا من السمع بقوله
 تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً أي تخلطها
 وبأنهم مالوا كانتا موجودتين لما جازها لك أكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم
 باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض

سبحانه قالوا (ولأنهم ما خلقتنا لهذا كقولهم تعالى كل شيء هالك إلا وجهه) واللازم باطل
للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة ببقاء كل الجنة وظلها (والجواب تخصيصهما
من) عموم (آية الهلاك) المذكورة (بمعنيين الأدلة) أي الآية المذكورة وما يدل على
وجودهما الآن (كقوله تعالى في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي
كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة
فكلا) من حيث شئنا (إلى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وجل مثله
على بستان من بساتين الدنيا) كما زعمه بعض المعتزلة (يشبه التلاعب أو العناد إذا المتبادر
المفهوم من لفظ الجنة باللام) العهدية (في إطلاق الشارع ليس إلا) الجنة (الموعودة
بالسنة وكثرة) بالجرأى وفي كثرة (من الظواهر) أي ظواهر كثيرة من الكتاب
السما والارض وهذا في عالم العناد ومحال وفي عالم الافلاك أو عالم خارج عنه مستلزم
لجواز الخرق والانتقام وهو باطل (قوله ولأنهم ما خلقتنا لهذا كقولهم تعالى كل شيء هالك
الإوجه) قلت ليس في ظاهر هذا ما يرد على مدعى أهل السنة ولا ما يدل لاهل الاعتزال
وقد قرر دليلهم هكذا لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة لكن التالي باطل فيكون المقدم
وهو كونها مخلوقة باطلا أيضا أما الملازمة فلا تنهاها سوى الله تعالى وكل ما سوى الله
تعالى فهو منعدم لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فالجنة تنعدم وأما بطلان
التالي فللقوله تعالى أكاهادائم ودوامها كونهما يستلزم دوامها إذ وجودها كونهما بدون
وجودها محال غير معقول وإذا كانت غير مخلوقة الآن يلزم أن تكون النار كذلك لعدم
القائل بالفصل (قوله والجواب تخصيصهما من آية الهلاك بمعنيين الأدلة كقوله تعالى
في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن
كقصة آدم وحواء وقوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها إلى أن قال وطفقا
يخصفان عليهما من ورق الجنة قوله وجل مثله جواب عما أجيب به من أن المراد بالجنة في
قصة آدم بستان من بساتين الدنيا

والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (لاتكاد تخصي للسنة قرئ
تفيد ذلك) أي تفيد تلك الكثرة أن الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب (وتصيرها)
أي تصير تلك الكثرة انظوا هر المذكورة (قطعية) في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها
وان كانت دلالة آحادها أو مجموع العدم ليس يبرهنها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر
قوله تعالى أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة
المنتهى عند جنة المأوى وكحديث الاسراء وكحديث الكسوف (والاجماع من
الصحابه) رضى الله عنهم فانهم أجمعوا (على فهم ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقه
التبعية) أي طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير
الآيات المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة
ما ذكرناه (وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا) وجه الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول)
من الجنة (إلى) دار (الدنيا) أي الارض (ولو كانت) الجنة (فيها) أي في الدنيا (لم يقل
إلا اخرجوا) منها (وقوله تعالى) لا بليس (اخرج منها لا يسـ تلزم نفيه) أي نفي كونها
الجنة الموعودة التي هي دار الثواب (لأنه) أي الخروج (بجامع الهبوط ونفي الفائدة) في
خلق الجنة الآن (ممنوع اذهي دار نعيم أسكنها) تعالى (من يوحده ويسبحه بلا فترة)
(قوله وقال الله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا الخ) جواب ثان عما أجيب به (قوله ونفي
الفائدة ممنوع) جواب دليلهم قلت لو كان الأمر إلى في هذا القلت بدل قوله والجواب
تخصيصهما الخ ولاهل الحق قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
السموات والارض أعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين وإذا
كانت معدة الآن كانتا واقعيتين ولا يلزم الكذب وهو محال وقوله تعالى ولقد رآه نزلة
أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وهي ليست إلا دار الثواب بإجماع الأمة فصيح
أنها في السماء وأنهما مخلوقة الآن وإذا كانت مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل
بالفصل وقوله صلى الله عليه وسلم انما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه

عن التوحيد والتسبيح (من الخور والولدان والطير) وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما
مر أن خلقهم ما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه (وقد ذهب بعض أهل السنة كابن
حنينة إلى أن الخور) العين (لا يمتن) وأنهم ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في
الله إلى جسده يوم يبعثه روار مالك في الموطأ وابن منده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت
ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وزاد في الجنة
شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقوله
صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الجنة قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها فقال
وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها فحفظها بالملك فذهب فانظر إليها فذهب فانظر إليها فقال
لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ولما خلق الله النار قال لجبريل اذهب فانظر إليها فذهب
فنظر إليها فقال وعزتك لا يسمع بها أحد فدخلها فحفظها بالشهوات فذهب فانظر إليها
فذهب فنظر إليها فقال لقد خشيت أن لا يسمع منها أحد إلا دخلها رواه الترمذي وأبو داود
وزاد النسائي في ذكر الجنة بعد قوله قال لجبريل اذهب فانظر إليها وإلى ما أعددت لأهلها
فيها وكذلك زاد في النار مثله من حديث أبي هريرة وقوله صلى الله عليه وسلم تحاجت الجنة
والنار الحديث رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقوله صلى
الله عليه وسلم إن الله تعالى أحاط حائط الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة وغرس غراسها
وقال لها تكلمي فقالت قد أفلق المؤمنون فقال طوبى لك منزل الملوكة رواه عبد الله في
المنتخب وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فإذا نهر يجري ضفتاه خيام اللؤلؤ
فصرت بيدي إلى الطين فإذا مسك أذفر قلت يا جبريل ما هذا قال الكوثر الذي أعطاك
الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشقة فإذا أنا بالغيصاء
بنت ملحان رواهما ابن أبي شيبه وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فإذا أنا بقصر من
ذهب فقلت لمن هذا فقالوا الشاب من قريش فظننت أنني أنا هو فقلت من هو فقالوا العمر بن
الخطاب رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فرأيت فيها عبد الم يعمل من

السموات

السموات ومن في الأرض الأمن شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث
علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن في الجنة مجتمعا للبحر والعين
الخبر شيئا غير أنه يدفع الأذى عن طريق المسلمين فشكر الله له فأدخله الجنة رواه النسائي
وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت فيها قراءة فقلت من هذا قيل حارثة بن
النعمان كذلك البر كذلك البر رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم أوقد على النار ألف
سنة حتى احترت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت
فهى سوداء مظلمة رواه الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم أسمع وجبة أتدرون ما هذا قلنا
الله ورسوله أعلم قال هذا جبري في النار منذ سبعين خريفا فهو يهوى في النار الآن
حتى انتهى إلى قعرها رواه مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اشتكت النار إلى ربها فقالت
رب أكل بعضي بعضا فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد
ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير أخرجه البخاري ومسلم وقوله صلى
الله عليه وسلم إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم رواه البخاري
وقوله صلى الله عليه وسلم إن جهنم لا تنبج يوم الجمعة رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم
من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة اللهم أدخله الجنة ومن استجار من النار ثلاث
مرات قالت النار اللهم أجره من النار رواه الترمذي والنسائي من حديث أنس وقوله صلى
الله عليه وسلم في حديث الإيمان وإن تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن الله خلقهما قبل الخلق
ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار رواه الحرث بن أبي أسامة في
مسنده من حديث رافع بن خديج وغيره مما ذكر في صفته ما وصفه أهلها والجواب
عن الآية أن المراد منه الاعطاء واعطاء دار الآخرة لا يكون إلا في القيامة وفي شرح
العقائد قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض قلت وكذا
ما معهما مما تلونا وروينا والله أعلم وقال في الجواب عن التمسك الثاني بقوله قلنا لا خفاء في
أنه لا يمكن دوام كل الجنة بعينه وإنما المراد أنه إذا فني شيء بجي يبدله وهذا لا ينافي الهلاك
لحظة على أن الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن

يرفعن بأصوات لم يسمع الخلاق بمثلها يقطن نحن الخالدات فلا نبعد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفى الفائدة في تعقلا) أي الزاعم أن الفائدة في خلق الجنة والنار الآن (لا ينفى وجود الحكمة) في نفس الأمر (وان لم تحط) أنت (بها) علما وهو سبحانه (لا يستل عما يفعل

يكون المراد ممكن فهو هالك في حد ذاته يعني أن الوجود لا مكاني بالنظر - رآلى الوجود الواجب بمنزلة العدم وهكذا أجاب التكسارى وعن الثالث بأنه مبنى على انتفاء الجزء وقد أثبتنا وجوده وقتنا تحقق الجزء ضرورى والا يلزم انقسام رأس ابرة من الالى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم إلى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها إلى غير النهاية وهذا يدعى الاستحالة والله أعلم وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطلبين في هذا المقام وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وسكت عن المطلوب الآخر وهو أنه لا فناء لهما ولا لأهلها أبدا عند أهل السنة والجماعة خلافا للجهمية فانهم قالوا يفنيان مع أهلها ما واستدلوا على ذلك بأنهم ما لم يفنى مع أهلها لم يلزم المشاركة مع ذات الله تعالى في البقاء وهذا باطل ولنا قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وقوله تعالى خالدين فيها لا يبعثون عنها حولا وقوله تعالى في حق أهل النار لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وقوله صلى الله عليه وسلم إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا أهل الجنة خلدوا بلاموت ويا أهل النار خلدوا بلاموت رواه الترمذى من حديث أبي هريرة ولمسلم والترمذى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا دخل أهل الجنة الجنة ينادى مناد إن لكم أن تحموا والاعتقوا أبدا الحديث ولمسلم عن أبي سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهم مع أهلها - ما لا يوجب المشاركة لأن الله تعالى واجب البقاء وهذه الأشياء جائزة البقاء ولا بقاءه تعالى لذاته وبقائه ما بقاء الله تعالى فأين أحدهم ما من الآخر وقال في شرح العقائد وقوله - ما باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والله أعلم

(الاصل السابع في الامامة) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام بل من متماماته وبيننا وجهه هناك ووجه القول بأنها منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال (هى) أى الامامة (استحقاق تصرف عام على المسلمين) وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف أن يقال عام الكذا الاعام على كذا وقد عترف صاحب المواقف وشرحه الامامة بأنها خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفي المقاصد نحوه فانه قال هى رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا التمدد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب أهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهى داخلية في التعريف دون ما ترتبت عليه أعنى النبوة (ونصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب) على الامة عنه دنا مطلقا (سمعا لاعقلا) أى واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (خلافا للمعتزلة) حيث قال

(الاصل السابع في الامامة) وهى استحقاق تصرف عام على المسلمين ونصب الامام واجب سمعا قلت هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة (قوله لاعقلا خلافا للمعتزلة) قلت انما قال هذا بعض المعتزلة قال التكسارى هذا قول الجاحظ وأبى الحسين البصرى والكعبى وأتباعهم وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصبهاني من المعتزلة لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ولا هل الحق ثلاثة مطالب الاول وجوب نصب الامام والثاني شروطه والثالث تعيينه والمصنف ذكر الاول بغير دليل وقد استدلل له في شرح العقائد

بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكمبي وأبي الحسين عقلا وسمما وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الأمن دون الفتنة وقال فريق بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمن وأما كون الوجوب على الأمة خالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل يجب على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا إلا أن الامامية أوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوا له كون معترفا لله وصفاته أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا علة لا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه مع دليله من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلا لأنه قد تواتر إجماع المسلمين في المصدر الأول عليه حتى جعلوا أهم الواجبات وبدؤا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعمين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي فلهذا استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك (والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (أبو بكر) بإجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم على رضي الله عنهم) أبجعين وانعقدت امامته ببيعة أهل الحل والعقد بقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولا أحد والطبراني ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية نرجاه من حديث معاوية ولمسلم في صحيحه عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خلع يدا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام على ما في الصحيحين من حديث سقيفة بني ساعدة وكذا بعد موت كل امام ولأن كثيرا من

(ثم قيل) أي قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد فقيل (نص على) امامة (أبي بكر) رضي الله عنه ناصخا خفيا وهو تقديمه إياه في امامة الصلاة وعزى هذا إلى الحسن البصري وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على امامة أبي بكر ناصحيا (وقال الشيعة نص) صلى الله عليه وسلم (على) امامة (على) رضي الله عنه (والأكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة أحد) بعده (يعني) لم يكن (أمر بها) ولكن كان يعلمها أي يعلم لمن هي بعده (بإعلام الله تعالى إياه) دون أن يؤمر بتبليغ الأمة النص على الامام بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على أنه علم بإعلام الله تعالى أنه لا يكره رضي الله عنه (فقد قال) صلى الله عليه وسلم (للرأة السائلة ان لم تجديني فأني أبا بكر في جواب قواها حين أمرها أن ترجع اليه أرأيت ان جئت فلم أجده تريده الموت) وهو (مخرج في صحيح البخاري) عن جبير بن مطعم قال أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع اليه قالت أرأيت ان جئت ولم أجده كأنها تقول الموت قال ان لم تجديني فأني أبا بكر (وفيه) أي في صحيح البخاري (أيضا) بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) صلى الله عليه وسلم (البر والنزع منها) أي الاستتقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما ما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أرأيت كأي أنزع بدلو بكرة على قلبك فجاء أبو بكر فنزع ذنوبا وذنوبين الواجبات الشرعية يتوقف عليه كتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وقهر المتغلبة والمتناصصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وإقامة الجمع والاعياد وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ونحو ذلك من الأمور التي بين آحاد الأمة فان قيل لم لا يجوز أن يكتفى بندي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا فان

نزعاضه عيفا والله يغفر له ثم جاء عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم أر عبقر يا من الناس يفري
فريه حتى روى الناس وضربوا به طن والبكة بسكون الكاف والقلب البتر قبل أن
تطوى أى بنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوءة والغرب بفتح الغين
المعجمة وسكون الراء المهملة آخره موحدة الدلو العظيم والعبقرى الرجل القوى الشديد
ويفري فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن فغيل تقول العرب فلان يفري الفري اذا كان
يعمل العمل ويحجده تعظيما لاجادته والعطن الموضع الذى تناخ فيه الابل اذا رويت ومن
الظواهر المذكورة استخلافه فى امامة الصلاة كما سيأتى وقد استدلل المصنف على عدم
النص بقوله (واذا علمها) أى واذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما أن يعلمها
أمرا (واقعا موافقا للحق) فى نفس الامر (أو) أمرا واقعا (مخالفا له) أى للحق (وكيف
كان) أى على أى حال كانت من الخاتين (لو كان المفترض) على الامة (مبايعة غيره) أى
غير أبى بكر الصديق (لبالغ) صلى الله عليه وسلم (فى تبليغه) أى فى تبليغ ذلك المفترض
الى الامة بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير كما سيأتى لتوقف تعلق
الاقتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما ينقل كذلك مع توفر الدواعى على نقله دل ذلك
قيل فليكتف بذى شوكته الرياسة العامة أماما كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل
بذلك كما فى عهد الاثران قلنا نم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا لكن يحتل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون
سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون
مبتدئين جاهلية قلنا المراد بالخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة يتقضى دون دور
الامامة والله تعالى أعلم ثم أقاض فى تعيينه فقال الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم قيل نص على أبى بكر الخ وهو الى آخره هذا
الاصل لتحقيق امامة الصديق رضى الله تعالى عنه

على

على أنه لانص كما سيأتى ولما كان قد يقال هنا تعنتا انما لم يبلغه لانه علم انهم لا ياتمرون
بأمر فيه فلم تكن فى تبليغهم اياه فائدة أشار الى دفعه بأن ذلك غير مستقط لوجوب
التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال (كما بلغ سائر التكليف للاحاد الذين علم منهم
انهم لا ياتمرون ولم يكن علمه بعدم اتهمهم مسقطا عنه التبليغ) فان قيل قد بلغه سرا
بواحد واثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه مانبه عليه المصنف بقوله (وتبليغ مثله سبيله
الاعلان والتشهير) أى تصديره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمر مشهورا (دون
اختصاص الواحد والاثنين لانه أعنى أمر الامامة من أشم الامور العالية) الشأن (لما
يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية العامة للرجال والنساء الصغار والكبار)
فالدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق
والدنيوية كدفع المتغلب وتقويم الغوى والاحتياط لضعيف من القوى ولما كاح الابائى
والنظر فى حال اليتامى وتولية القضاة والأمراء بحيث ينتظم أمر المعاش (مع ما فيه)
أى فى أمر الامامة (من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة) فان قيل يحتمل أنه صلى الله
عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل أو نقل ولم يشتر فيما بعد
عصره قلنا الجواب مانبه عليه بقوله (ولو وقع كذلك) أى لو بلغه على وجه الاعلان
والتشهير (لاشهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار
العادة) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير فالظهور والاشتهار
لازم لوجود النص (وإذ لم يظهر) أى ولكونه لم يظهر نص (كذلك) أى كما هو سبيل
مثله (فلا نص) لانتفاء لازمه من الظهور (فلا وجوب لعلى) أى لامامة على (رضى
الله عنه بعده) أى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم (على التعيين ولزم) من ذلك (بطلان
ما نقلوه) يعنى الشيعة من ألا كاذب (وسودوا به أو رافهم من نحو قوله) صلى الله
عليه وسلم (أنت الخليفة بعدى وكثير) مما اختلقوه نحو سلموا على على بأمره المؤمنين

وأنه قال هذا خليفتي عليكم وأنه قال له أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدى وقاضى ديني
بكسر اللام كذا ضبطه شارح المراتف الشريف ورجع في بدل ما رواه البزار عن
أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث سلمان بن عبد الله بن مسعود
قال في حديثه من حديثه من حديث سلمان بن عبد الله بن مسعود (حيث
لم يبلغ) شيء مما نزلوه (هذا المبلغ) من الشهرة (ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون
فيها إذ لم يتصل علمه لأئمة الحديث المتأخرين) أي المواظمين (على التققيب عنه كما اتصل
بهم من بعدهم) وكيف يجوز في الحديث أن يصح ما نقله (أحدنا) موصوفاً بأنه
(يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحة محدث) الخال أنه (يخفى) ما هو به هذه
الصفة (على علماء الحديث المهرة) جمع ما هراى تام الخلق (الذين أفنوا أعمارهم في
الرحلات) جمع رحلة بكسر الراء أي الأسفار البعيدة (مشمرين) أي باذلين جهدهم
(في طلبه) في (السمي إلى كل من حسبوا عنده صباية) أي قليلا (منه) وأصل الصباية
وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة مما في الأثناء وقوله (في كل صوب وأوب) متعلق
بطلبه أو بالرحلات أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب والصوب الناحية والأوب
هنا المرجع وأصل الرجوع فهو من اطلاق المصدر وإرادة اسم المكان (هذا) الذي
زعموه من نص صحيح أحاد عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحة محدث وقد خفي عن
علماء الحديث (مما تقضى العادة بأنه اقتراء) أي كذب مختلف (وهراء) بضم الهاء
وراء مهملة فالف مدودة فهمزة أي كلام فاسد قال الأزهرى في التهذيب قال أبو عبيد
الهراء مدود مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت أنه الكلام الكثير في
خطا (نعم روى أحاد أقوله عليه) الصلاة والسلام على رضى الله عنه أنت منى بمنزلة هرون
من (لا نبي بعده) ونرى في الحديثين وهذا اللفظ لمسلم ورجع المصنف بقوله صح
بدل روى بلرى على اصطلاح المحدثين فان روى عندهم من صيغ التريض (وهو) أي

حديث

حديث المنزلة (مع أنه لا يكفي في) اثبات (المطلوب) أي مطلوبكم وهو دعوى النص على
امامة على لعدم صراحته في ذلك (و) مع أنه (لا يقاوم إجماع الصحابة) على امامة أبي بكر
(نيرم فيه) (مطلوبهم) (أدلم يرد) بصيغة المبني للمفعول (بعد المستثنى) وهو قوله لا نبي بعده
(العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه) وعلى هرون الصلاة والسلام
لا تتفاء نسب الاخوة) الثابت لهرون (فبقى المراد البعض) أي بعض المنازل الكائنة
لهرون (والسياق يبينه) أي يبين ذلك البعض (وذلك أنه) صلى الله عليه وسلم (قال) أي
القول المذكور (له) أي لعلى (حين استخلفه) عنده منصرفه إلى تبوك فقال على رضى
الله تعالى عنه أنت ركني في المتخلفين) وفي لفظ في الصحيح تخلفني في النساء والصبيان
(كأنه استخلفه) تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة
هرون من موسى يعني حين استخلفه عند توجهه إلى الطور إذ قال له اخلفني في قومي
وأصلح وهو) أي استخلفه على المدينة (لا يستلزم كونه أولى بالخلافة) العامة (بعده
من كل معاصريه اقترضا ولا ندبا بل) يستلزم (كونه أهلا لها في الجملة) وبه نقول وقد
استخلف عليه الصلاة والسلام في مرار أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم
ولم يلزم فيه ذلك) أي كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أي باستخلافه على المدينة عند
سفره (وأما ما روى أحادا) في جامع الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم لم قال (من كنت
مولا فاعلى مولا فمستترك الدلالة) لأن لفظ المولى مشترك يطلق لعان هو في كل منها
حقيقة (إذ يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغة الفاعل (والمعتق) بصيغة
المفعول (والمستخلف في الأمور والناسد والمحبوب ومنه) أي ان اطلاق المولى على
المحبوب (قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء يعني تلقون اليهم بالمودة) كما
في الآية الأخرى أول المتخنة لا تتخذوا وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة
(وتعني بعضهم) أي بعض معنى المشترك للإرادة (بالادليل) يقتضيه (غير مقبول)

لأنه تحكم (وتعميمه) أي المشترك (الزما) واقعا (على) رأى (من يرى تعميم
المشترك في مفاهيمه) أي معانيه كما حيث لا دليل يبين بعضها (لو) لم يكن اشتراكه معنويا
بأن وضع وضع واحد لا قدر مشترك وهو القرب المعنوي من الولي بفتح الواو واسكان
اللام يعني القرب اذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتأمل
بل (كان) أي قد يكونه (مشتركا لفظيا) قد وضع وضع عام متعدد بحسب تعدد
معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه في معانيه (مع أنه) أي القول بتعميمه في معانيه
(مذهب ضعيف عندنا) معشر المنقبة وعند جهو والاصوليين وعلماء البيان (على
ما يشهد به) أي بضعف المذهب المذكور (استقراء استعمالات الفصحاء لاشتراكات
منتف) خبر والمبتدأ تعميمه أي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا
(لا متناع ارادة) كل من (المتعق) بالكسر (والمعتق) بالفتح اذ لا يصح ارادة
واحد منهما (تعيين) بعد انتفاء ارادة الجميع (ارادة البعض والاتفاق) مناوهم
واقع (على) صحة (ارادة الحب) بالكسر أي المحبوب ويصح ان يقرأ الحب بالضم
من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول (وهو) أي على (رضى الله عنه وأرضاه سيدنا
وحبيبتنا على أن كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع وانما يجوزناه)
في قولنا فيما مر والمتصرف في الامور (نظرا الى رواية الحاكيم من كنت وليه) اذ ولي
الانسان من بلى أمره وينفذ تصرفه عليه (وكونه) أي الولي أو المولى (بمعنى الاولى
بالشي لا يقيدهم لما ذكرنا من عدم) الدليل (المعين) أي الذي يعينه للارادة من بين
المعاني التي تطلق على كل منها وأما تعلقهم برواية أنه صلى الله عليه وسلم قال لمن يحضرته
من الصحابة ألسنت أولي بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه فردود
بأنها ضعيفة ضعيفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازي وغيرهم ما على أنه لا يعرف
في اللغة مفعول بمعنى أفعول التفضيل (مع ما يستلزم) جملة على الاولى (من نسبة

جميع الصحابة) رضى الله عنهم (الى الخطا وهو) أي اللازم أعني نسبتهم الى الخطا
(باطل بل) نقول (لما أجمعوا على خلافه) أي خلاف حمل الحديث على الاولى
(قطعا بأن ذلك المعنى) أي الاولى (غير مراد) من لفظ المولى والولي (فظهر أن ليس
حدهما) أي أحد المنقولات التي سؤدوا بها أوراقهم (مع كونه أحادا يستلزم
مطلوبهم) من النص الدال على أن عليا أولى بالامامة من جميع من عداه (ولو كان
هنالك) أي في الأدلة على المطلوب (نص غيرهما) أي غير المنقولات التي تبين بطلان
دلائلها (يعلمه هو) أي على رضى الله عنه (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والانصار
لا وردوه) من يعلمه (عليهم) أي على الصحابة (يوم السقيفة) حين تكلموا في الخلافة
(تدينا) ممن يعلم ذلك النص (اذ كان) اراده (فرضا) أي لكون اراده فرض عين
على من يعلمه (وقولهم) يعني الشيعة (تركه) أي ترك على رضى الله عنه ارادة النص
الذي يعلمه (تقيمة) أي لاتقاء القتل (مع ما فيه من نسبة على) وهو من أشجع
الناس (الى الجبن باطل) من وجهين (أما أولا فجرد ذكره) أي ذكر النص عليه
(ومنازعة) في الامامة (به ليس ظاهرا في قتلهم اياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض
الانصار من أمير ومنكم أمير) والقائل هو الحباب بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة
ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك (الى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه) الصلاة
و (السلام الأئمة من قريش فرجعوا عن محاجتهم بل غاية ما كان يشبههم) لوروا
(عدم الرجوع اليه) ومعاذ الله أن يكون ذلك (وبهذا القدر) وهو توهم عدم الرجوع
اليه (لم يثبت ضرر يسقط به الفرض) أي فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذي في
البخاري في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال من قال من الانصار من أمير ومنكم أمير
قول أبي بكر رضى الله عنه نحن الامراء وأنتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الامر الا
لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث الأئمة من قريش رواه

على امامته (ففيه) من الاخبار الواردة (ما هو مريح) فيها (وما هو اشارة) اليها (أما الاول) وهو الصريح (فقوله عليه) الصلاة (السلام في مرضه الذي توفي فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره) من حديث عائشة رضي الله عنها ترفعه (اثنوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يا أبي الله والمسلمون الأبا بكر) وهو في البخاري من حديثه (وأما الثاني) وهو الاشارة (فما خصه به في ذلك المرض من اقامته مقامه في امامة الصلاة) وقد روجع في ذلك على ما في صحيح البخاري ان عائشة رضي الله عنها قالت له (صلى الله عليه وسلم) (حين قال مروا أبا بكر فليصل بالناس ان أبا بكر رجل أسيف) أي كثير الأسف وشوا الحزن (وانه ان يقيم مقامك لا يسمع الناس فقال مروا أبا بكر فليصل بالناس وفي رواية أخرى انها قالت لحفصة قولي له يا عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس) والحديث في مسلم أيضا بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالألفاظ أخرى في بعضها انكن صواحب يوسف وفي بعضها لا أنتن صواحب يوسف وفي بعضها انكن لا أنتن وروى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغي اقوم فيهم أبو بكر أن يؤتمهم غيره (و) نشأ (عن هذا) أي تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه امامة الصلاة أن (قال على رضي الله عنه حين قال أبو بكر أقبلوني كلا والله لا نقيمك ولا نستقيمك قدر ضيقك رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرد يننا أفلا نرضاك لا مرد نينا) ولم أقف عليه من حديث علي ولا عنه وانما وقفت على حديث بعنه رواه الطبراني وآخر يقرب من معناه رواه أبو الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غيره على وذكر زر بن في جامعته أن أبا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله أما بعد أيها الناس ان الذي رأيتم مني لم يكن حرصا على ولايتكم ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقيمك

(وهذا)

(وهذا) أي ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلاة في مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو (لان المقصود من نصب الامامة) وحذف الهاء من لفظ الامامة أولى (بالذات) والقصد الاول (اقامة أمر الدين) أي جعله قائم الشعاع على الوجه المأمور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن وإمارة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه (و) أما (النظر في أمور الدنيا وتدبيرها) كاستيفاء الاموال من وجوهها وايقالها لمستحقها ودفع الظلم ونحوها فقصودنا بالانه (انما هو ليقترغ) بابناء للفعول أي ليقترغ العباد (لذلك) أي لأمر الدين فان أمور المعاش اذا انتظمت فلم يعد أحد على أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذي حق في بيت المال أو غيره الى حقه تفرغ الناس لأمر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فاذا) بالانوين أي فاذا كان المقصود من نصب الامام أولا وبالذات أمر الدين فقد (رضيه) أي رضي صلى الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه (لأمر الدين) وهو الامامة العظمى بتقديمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور فقدمه صلى الله عليه وسلم اياه في الخلافة وتقديم الصحابة له لذلك وقوله (مع العلم) متعلق بقوله رضيه أي فقد رضيه لأمر الدين رضاه صحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم (بشجاعته) أي بشجاعة الصديق رضي الله عنه (وثبانه دائما) وهما الوصفان الأهمان في أمر الامامة لاسيما في ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بهما قوله وفعله (لقد قال لعروة بن مسعود) الثقي في صلح الحديبية كما في الصحيح (حين قال) عروة (لرسول الله صلى الله عليه وسلم) كأتى بك وقد فرغ منك هؤلاء امصص بنظر اللات أنتن نفرغ عنه) وندعه (استبعاد أن يقع ذلك وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه أي وقتاله (مانه الزكاة) الخ دلائل شجاعته (و) قتاله (مسيبة مع بني حنيفة و) الخال أنه (قد وصفهم الله تعالى) بأنهم أولو بأس شديد في قوله تعالى قل للخالفين من الاعراب استدعون الى قوم

أولى بأس شديد) تقابلونهم أو يسلمون (كما هو قول جماعة من المفسرين) في تفسير الآية
منهم الزهري والكبي ولوعبر بقوله وقاتل ما نبي الزكاة ومسبيلته بدل قوله وقتاله لأفاد
المقصود مع الوضوح (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان أي وثباته (عند مصادمة
المسبيل) التي تقتضي لخطأه أن يدخل السليم عند مصادمته أو يغيب عنه رأيه
(كما كان) أي مثل ثباته الذي كان (منه) من الناس لما خرج إليهم موت النبي صلى
الله عليه وسلم أي خبر موته (فذهلوا وجزم عمر رضي الله عنه) وهو من هوفي الثبات (أنه
يحيى) (المراد بآية رآه) رضي الله عنه (من قال ذلك) أي أن النبي صلى الله
عليه وسلم مات (ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السخ) بضم السين المهملة وسكون
النون وبجاءه مهلة موضع معروف في عوالي المدينة (فدخل الحجر الكريمة) فكشف
عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف أنه قدم فأكب عليه يقبله (ثم خرج)
إلى الناس (فاستسبكت عمر) رضي الله عنه أي طلب منه أن يسكت ليتسكك هو (فأبى) عمر
رضي الله عنه (أن يسكت) (أما عمر بن الخطاب) (فتركه) أبو بكر (وتسكك) فأتى الناس
إليه) لعلمهم بعلو شأنه (نخطبهم وقال) في خطبته (أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً
قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت
من قبله الرسل أولئك مات أولئك ثم انقلبتم على أعقابكم الآية) إلى قوله الشاكرين
(فأبى الناس) أي صدقوا أبو ذؤانبة رضي الله عنه وسلم حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم
الآية (فخرجوا يلهجون بتلاوتها) أي يكررونها كأنهم لم يسمعوا قبل ذلك) أعظم
ما حصل لهم من انهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد
في الصحيح (وما لنا لنرى) وهو تقدير عدم النص على أبي بكر أي تعيينه لإمامته (في إجماع
الصحابة) رضي الله عنهم على إمامته (غنى) عن النص (أنه هو) أي الإجماع (في ثبوت
مقتضاه) وهو الأمر الذي أجمع عليه (أقوى من خبر الواحد) في ثبوت ما تضمنه (وقد

اجمعوا

اجمعوا عليه) أي على إمامته (غير أن علياً والعباس وبعضاً) كالزبير والمقداد (لم يبايعوا
في ذلك الوقت) الذي عقدت فيه البيعة (فأرسل) أبو بكر رضي الله عنه (إليهم) بعد ذلك
(جاءوا فقال) إن حضر من الصحابة (هذا علي بن أبي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار
في أمر ألافانتم بالخيار جميعاً في بيعتكم أي فإن رأيتم أمراً غيري فأنا أول من يبايعه
فقال علي رضي الله عنه لا نرى لها أحداً غيرك فبايعه هو وسائر المخلفين) فتم بذلك
إجماع الصحابة على بيعته (وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه أن علياً والزبير رضي الله
عنهما قالاً ما غضبنا إلا لأننا أخرنا عن المشورة وأنا نرى أن أبا بكر أحق الناس به بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وإنه لصاحب الغار وباني اثنين وإنما نعرف له شرفه وسنه وأقدأمره
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلي بالناس وهو حي انتهى ما نقله ابن عقبة وتختلف على
رضي الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحاً في الإجماع (وغاية الأمر أنه
راجع رأي فظهوره الحق فبايعهم) ومن تخلف بعد ذلك رضي الله عنهم أبى (الاصل
الثامن فضل الصحابة الأربعة) الخلفاء (على حسب ترتيبهم في الخلافة) أبو بكر ثم عمر ثم
عثمان ثم علي رضي الله عنهم (أد حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع
عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه (وقد ورد عنه ثناءؤه عليهم كلهم
ولا يتحقق أدراك حقيقة تفضيله عليه) الصلاة والسلام لبعضهم على بعض (لم يكن)
دليل (سمعي يصل اليه قطعي في دلالة) وسنده (إلا الشاهدون لذلك الزمان) يعني زمان
الوحي والتنزيل وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (لظهور قرائن
الأحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون من يشهد ذلك (و) (لم يكن) (قد) وصل إلينا
سمعيات (ثبت ذلك) التفضيل بها (لناصريها) من بعضها (ودلالة) واستنباطاً من
بعضها (كما في صحيح البخاري) بل في الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) رضي الله
عنه (حين سأله) أي حين سأل عمرو والنبي (عليه) الصلاة والسلام (فقال) (من أحب

الناس اليك من الرجال فقال أبوها يعني عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار للحديث وافظله في الصحيح قلت أي الناس أحب اليك قال عائشة فقلت من الرجال فقال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وفي رواية استأسلت أسألك عن ذلك انما أسألك عن أصحابك (وتقديمه في الصلاة على ما قدمنا مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علمًا وقراءة وخلقًا وورعًا ثبت) بجموع ما ذكر (أنه كان أفضل الصحابة) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لم نعدل بأبي بكر أحدًا ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا تفاضل بينهم) وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابن داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لم فلا ينكره (وصح فيه) أي في صحيح البخاري أيضا (من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي) يعني عليا رضي الله عنه (أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر ونخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه) رضي الله عنه (مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أي بعد النبيين (وأفاد بعض ما ذكرنا) وهو الاول والثاني (تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة) في الفضل (ولما أجمعوا) يعني الصحابة رضي الله عنهم (على تقديم علي بعدهم) أي بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) اجماعهم (على أنه كان أفضل من بحضرته) من الصحابة أي من كان موجودا منهم وقت تقديمه (وكان منهم) أي من الذين بحضرته (الزبير وطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة وانما لم يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد ابن زيد مع وجودهما اذ ذلك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما يقتضي

أن عرضت عليهم المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم أجمعين (فثبت) بذلك (أنه) كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق عام أريد به خاص وهو من عدد النبيين كما لا يخفى وينبئ عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين * أحدهما أنه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد الامامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد الامامة للفاضل مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه * الثاني أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه أفضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الاجماع المذكور كما في عبيدة بن الجراح وحزرة والعباس وفاطمة نعم اذا ضم الى ذلك الاجماع على أنه أفضل من عدد الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع (هذا) كما ذكرنا (واعتماد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجوباً باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم) كما أنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا أي عدولا خيارا والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم وقال تعالى محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وكذا) أي وكثناء الله عليهم أنى عليهم (رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه) صلى الله عليه وسلم أنه قال (أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما (و) انه صلى الله عليه وسلم قال (لو أنفق أحدكم) كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا نسبوا أصحابي فلو أن أحد أنفق (مثل أحد ذهباً مبالغ مد أحدهم ولا نصيفه) وفي رواية لهما فان أحدكم بكاف الخطاب وفي رواية الترمذي لو أنفق أحدكم الحديث والنصيف بفتح

النسب في النصف وقال صلى الله عليه وسلم لم يبق القرون آتية الذين يلزمهم أخرجه
 الشيعان رتد على الله عليه وسلم اتفاد في خصاي لا تقضوهم غرضاً بعدى فمن أحبهم
 فحببي أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد
 آذاني ومن آذاني فقد آذاني أخرجه ترمذي وثقه على هذا الحديث كتابة
 مختصرة (وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما) من الحروب بسبب طلب تسليم
 قتلى بني النضير في سنة ثمانية من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة (كان مبنياً على
 الاجتهاد) من كل منهما (لما نازعة من معاوية) رضي الله عنه (في الامامة اذ ظن على)
 رضي الله عنه (أن تسليم قتلى عثمان على الفور (مع كثرة عشائريهم واختلاطهم
 بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الاسلام
 (في بيانها) قبل استمالة بني النضير (فأرى التأخير) أي تأخير تسليمهم
 (أصوب الى أن يتحقق التمكن) منه (ويلتقطهم) أولاً فاولاً (فان بعضهم عزم على
 الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة
 من كلامه لا شريك له) (كأنك) (أعلم) أحسنهم أم لا وقد كان الذين تمالؤا على
 قتل عثمان من المشركين واليهود واليهود من أهل مصر قتل منهم ألف وقل سبعمائة
 وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم
 ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائريهم نحو من عشرة آلاف فهذه احوالها على رضي
 الله عنه على الكف عن التسليم (أو) أمراً آخر وهو (أنه) يعني علياً رضي الله عنه (رأى
 أنهم) أي قتلة عثمان رضي الله عنه (بغاة) جميعاً باغ (أو) أمراً ثانياً (من القتل) (عن تأويل
 فاسد استحوا به دم عثمان) رضي الله عنه (لأنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما
 فسادها أو جبراً) منهم كقول مروان بن الحكم ابن عمه كاتبة له ورده الى المدينة بعد أن
 (الاصل الثامن وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما الخ) جواب عما عساه أن يقال

طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقدمه أقارب في ولاية الاعمال (والباغي اذا انقاد
 الى الامام العدل لا يؤخذ بما ألتف عن تأويل من دم كما هو رأي أبي حنيفة) رضي الله
 عنه (وغيره) وهو المرجح من قول الشافعي لكن فيما ألتفوه في حال القتال بسبب القتال
 دون ما ألتفوه لا في القتال أو في القتال لا بسببه فانهم ضامنون له فهذا ان توسع ان لما
 ذهب اليه على رضي الله عنه (والاوجه) منهما (هو الاول لذهاب كثير) من العلماء
 رحمهم الله تعالى (الذين قتل عثمان لم يكونوا بغاة بل) هم (ظلمة وعمالة لعدم الانتداب
 بشبهتهم ولا أنهم أقصروا) على الباطل (بعد كشف الشبهة) وايضاح الحق لهم (فليس
 كل من اتحل شبهة صار مجتهداً) اذا شبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا
 لا يتشبه على مذهب الامام الشافعي من أن من لهم شبهة دون تأويل حكمهم حكم
 البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فانه
 لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لما ذهب أبو هريرة بالقتال عزت عليه يا أبا هريرة
 الارميت بسيفك فاعترأذ نفسي وسأقي المسلمين بنفسي رواه أبو سعيد المقبري عن أبي
 هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (هذا) كما ذكرنا لك (و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق)
 وهم أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم (على أن معاوية أيام خلافة (علي) رضي
 الله عنه (من الملوك لا) من (الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته) أي امامة معاوية
 (بعد وفاة علي) رضي الله عنه (فقيل صار اماماً) انعقدت له البيعة (وقيل لا) أي لم يصير
 اماماً (لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون ثم نصير مملوكاً عضواً)
 كذا أورده المصنف والمفوض فسمه الازهرى في تهذيب اللغة أنه الذي لم يصرف
 (قوله وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة الخ) قلت في هذا
 ما قد مناه أنه يلزم ان يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين ليما عن الامام فتنه في الامامة
 كلهم الخ وفي الجواب جواب المانعين والله أعلم

وظلم كأنه يعرض على الرعايا والحديث في السنن رواه أبو داود والترمذي والنسائي لكن
بغير هذا اللفظ وأقرب الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفينة قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا
(وقد انقضت الثلاثون بوفاء الامام على رضى الله عنه) وهذا قريب فان عليا رضى الله
عنه توفي في شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والاكثر على أنه في سابع عشره ووفاء
النبي صلى الله عليه وسلم سنة إحدى عشرة في ربيع الاول والاكثر على أنها في ثاني
عشره فبينهم مائة وثمانين نحو نصف سنة وثمان مائة وثمانين سنة خلافة الحسن بن علي
رضي الله عنهم ما (وينبغي أن يحمل قول من قال بامامة) أي معاوية (عند وفاة علي على
ما بعده) أن بعد من وفاة علي رضي الله عنه (بقليل) هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك
(عند تسليم الحسن) الأمر (له) أي لمعاوية وقصة تسليمه في صحيح البخاري عن الحسن
البصري رضى الله عنه قال استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب أمثال الجبال
فقال عمرو بن العاص لمعاوية إني لأرى كتائب لا تولى حتى يقتل أقرانها فقال له معاوية
وكان والله خير الرجلين أي عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء هؤلاء من لي بأمر المسلمين
من لي بنسائهم من لي بضيقهم فبعث اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد
الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقالا ذهبا إلى هذا الرجل فاعرض عليه وقولاه
واطلبنا إليه فدخل عليه وتكلموا وقالاه وطلبنا إليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنو عبد
المطلب قد أصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عانت في دماءنا قالاه فانه يعرض عليك
كذا وكذا ويطلب اليك ويسألك قال من لي بهذا قال نحن لك بفاسا ألهمنا شيئا الا قال
نحن لك به فصالحه قال الحسن أي البصري ولقد سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه
أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين

(وجه)

(وجه قول المانعين) لامامة معاوية (بعد تسليمه) أي بعد تسليم الحسن الأمر له (أن
تسلمه) أي الحسن (ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو الحسن وقصد القتال والسفك
ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك) أي لم يكن رأيه القتال والسفك (فتترك) الأمر له صونا
لدماء المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضى الله عنه (و) قد (اختلف في اكناف
يزيد ابنه فقبل نعم) لما وقع منه من الاجترار على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين
رضي الله عنه وما جرى مما ينبوع عن سماعه الطبع ويصير لذكره السمع (وقيل لا اذ لم
يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الامر) أي الطريقة الثابتة
القوية في شأنه (التوقف فيه ورجع أمره إلى الله سبحانه) لانه عالم الخفيات والمطلع
على مكنونات السرائر وهو اجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلا وهذا هو الاسلام
والله سبحانه أعلم ﴿الاصول التاسع شرط الامام بعد الاسلام﴾ أمور (خمس) المذكورة
(قوله واختلف في اكناف ابنه يزيد الخ) قلت عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة
يكون كافرا وعند المعتزلة يخرج عن الايمان وعند أهل السنة لا يخرج عن الايمان
فعن هذا وقع الخلاف الذي ذكره المصنف وبقى هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه قال
في الخلاصة لا ينبغي اللعن عليه ولا على الجناح لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض
من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلم غيره قال في شرح العقائد
وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين واتفاقا على جواز اللعن
على من قتله أو أمر به اذا أجازته ورضي به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره
بذلك وإهانته أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلا أحادا
فتحسب لا تتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنه الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اه (الاصول
التاسع شرط الامام بعد الاسلام خمسة المذكورة

(١٨ - المسامرة)

والورع والعلم والكفاءة) وقد أدخل المصنف باشتراط التكليف والحرية وكأنه تركه لظهور أنه لا تصح امامة الصبي والمعتوه لانهما لا يتصور كل منهما مع تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في عين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره واشتراط الذكورة لبيان أن امامة المرأة لا تصح اذا النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومراعاة حجة الاسلام به هنا العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل في الاحياء الورع أربع مراتب المرتبة الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق وأما المراتب الثلاث الاخرى فليس شئ منها مراداً هنا فلا ضرورة بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق وأما العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام أيضاً في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام وانما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسيأتي توجيهه. وأما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز (والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ المراد بها القدرة على القيام بأمور الامامة فلذلك) (تنظم) أي تناول (كونه ذارأي) بأن يكون له بصيرة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة قلب (كي لا يجبن عن الاقتصاص) من الجناة (واقامة الحدود) على الزناة والسراق ونحوهم (و) لا عن (الحروب الواجبة) وجوب عين أو وجوب كفاية (وتجهيز الجيوش) والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنظم كون ذارأي وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص واقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش

للقاء

للقاء العدو (وهذا) الشرط يعني الشجاعة (بما شرطه الجمهور ونسب قريش) هو الشرط الخامس (أي) بشرط (كونه من أولاد النضر بن كنانة) لان النضر جامع أنساب قريش اليه تنتهي (خلاف الكثير من المعتزلة) في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش رواه النسائي وقد منّا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش أخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية ان هذا الامر في قريش وتسلط المانعون لا شرطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري اسمع وأطع وان عباد حبشياً كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميراً على سرية أو غيرهما فدل على تعارض بين الأدلة ولان الامام لا يكون عبداً بالاجماع ولم يذكر المصنف وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش أي كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافاً لكثير من المعتزلة) قلت قوله والظاهر هذا من كلام المصنف الى قوله ونسب قريش (قوله أي كونه الخ) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأي حجة الاسلام وأما عندنا فالشروط أنواع بعضها لازم لا تعتقد بدونه وهي الاسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قريشياً أما الاسلام فللقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً وأما الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهرة والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب واطهار السياسة غالباً كما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كيف يفلح قوم غلبتهم امرأة وأما الحرية والبلوغ والعقل فان العبد والصبي والمجنون يولى عليهم في تصرفاتهم فمن لم يكن له ولاية على نفسه كيف تثبت له الولاية على غيره قلت وقد سئل الامام النسفي عن تولية ابن صغير للسلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال ينبغي أن يكون الاتفاق على وال عظيم يصير سلطاناً ويتقلد القضاء منه غير أنه يعد نفسه تبعاً لابن السلطان تعظيماً له وهو السلطان في الحقيقة اهـ ومقتضى هذا أنه محتاج الى تجديد بدله بلوغه وهذا لا يكون الا أن عزل الوالي العظيم نفسه من السلطنة وذلك لان السلطان لا يعزل الا بعزل نفسه

رحمه الله ولا حجة الاسلام في عقائده اشتراط كونه ^{سما} عابصا ناطقا ولا بد منها (ولا يشترط كونه) أي الامام (هاشميا) أي من ولدها شمس بن عبد مناف جد أبي النبي صلى الله عليه وسلم لأنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوما خلافا لروافض) وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشجاعة فهو أن يكون بحال يمكنه جرح العساكر ومقاتلة العدو وإن لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قريش فله قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه البزار وهذا وإن كان خبر واحد فقد اتفقت الصحابة على قبوله قاله الامام أبو العباس الصائفي وغيره وإنما ذكرنا هذا الصراحة وبيان المذهب عندنا لم يبين في كلام الحجة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم (قوله ولا يشترط كونه هاشميا) قلت ولا علمي بالمأثبات بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لا ولاء النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر الصديق رضي الله عنه اسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق وهو تيمى قريشي لأنه ابن أبي خنافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بخلاف ما في شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤي فيجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في مرة بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه لأنه ابن الخطاب بن نفيلة بن عبد العزى ابن رباح بن عدي بن كعب بن لؤي وعثمان يجمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في عبد مناف لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (قوله ولا معصوما الخ) أي ولا يشترط أن يكون معصوما (قوله خلافا لروافض) وفي الكفاية

في اشتراطهما ولا تمتدك لهم فيهما (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد في الأصول) أي أصول الدين وأصول النطق (و) في (النروع) وهو مراد حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه لا يمكن بذلك من إقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد الدينية ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات (وقيل لا) يشترط الاجتهاد (ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه) الأمور (في واحد) ونون الندرة مضمومة (ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة) أي الأمور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص وإقامة الحدود ووقود الجيوش إلى العدو (و) تفويض (الحكم إلى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء (وعند الحنفية ليست العدة شرط للبيعة) أي البيعة الولاية (فيصح تقليد الفاسق) الإمامة عندهم (مع الكراهة وإذا قلد) انسان الإمامة حال كونه (عدلا ثم جار) في وشرح العدة خلافا للباطنية وذلك لأن العصمة من خواص النبوة وقد قام الدليل على إمامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم وأيضا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل وأما في عدم الاشتراط فيمكن في عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الإمامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة مع عدم التوبة والإصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا معنى قولهم لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار بحقيقة اللابتهلاء وإذا قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تزال المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال إنه خاصة في نفس الشخص وفي بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب متمعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان منابا عليه ثم ينبغي أن يكون ظاهرا ليرجع إليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مخفيا عن أعين

الحكم (وفسق) بذلك أو غيره (لا يعزل و) لكن (يستحق العزل ان لم يستلزم) عزله (فتنة ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولا يجب الخروج عليه كذا) نقل الخنفية (عن أبي حنيفة وكتبهم قاطبة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة) رضى الله عنهم (صلوا خلف بعض بني أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلى خلف أئمة الجور (و) في هذا التوجيه نظر ظاهر (لا ينبغي أن أولئك) البعض من بني أمية (كانوا ملوكا) تغلبوا على الأمر (والمتغلب تصح منه هذه الأمور) أى ولاية القضاء والامارة والحكم

الناس خوفا من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانهقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على التقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه ثم يظهر فيملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهم الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خير بأن اختفاء وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطالبة من وجود الامام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق امامة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الأراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم أسهل * قولهم ان المهدي اسمه محمد بن الحسن يخالف ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من

بالاستفتاء

بالاستفتاء ونحوها (للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الامام عدالته) فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة رفعه الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان عمل البكائر (وصار) الحال عند التغلب (كالم يوجد قرشي عدل أو وجد) قرشي عدل (ولم يقدر) أى لم يوجد قدرة (على توليته لأغلبة الجورة) على الأمر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والالتعطل أمر الامة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك (واذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل منهم للامامة (فالأولى) بالولاية (أفضلهم فان ولي المفضل مع وجوده) أى الأفضل (صححت الامامة لان رضى الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الأمر شورى في الستة) عثمان وعلي وطهمة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهم (أى بولي) الامامة (أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم) وروى التوقف عن الامام مالك حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رجه الله سئل أى الناس أفضل بعد نبينهم فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك شك قيل له فعلى وعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولاً ان مالكا رجى عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح ان شاء الله تعالى وقدم مال الى التوقف بينهم ما أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتعارض الظنون في عثمان وعلي اه وهو مبطل منه الى أن الحكم في التفضيل ظني

قوله لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا رواه أصحاب الحديث والأئمة الاعلام (قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم

واليه ذهب القاضي أبو بكر ليكنه خلاف ما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك (وجزم آخرون) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري (بتفضيل علي) علي عثمان (والاكثر على تفضيل عثمان) كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك (فعلم) من جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضل وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي (أن الافضلية مطلقة ليست إلا شرط الكمال) فمن يتولى الامامة لا شرط الصحة ولا يتم والتعبير بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية وللأشعرية (ولا يولي) الامامة (أكثر من واحد) لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع خليفين فاقتلوا الاخر من مارواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري والامر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا أسر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام أنه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة أهل الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة (قال الحجة) حجة الاسلام الغزالي (فان ولي عدد موصوفون) وعبارة الحجة اذا اجتمع عدة من الموصوفين (بهم) هذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر) وعبارته من أكثر الخلق (والخلاف) للاكثر (باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه) وكلام غيره من أهل السنة مقتضاه (اعتبار السابق فقط) فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غيره (فانما في يجب رده) والامام هو الاول ويمكن تأويل

وجزم آخرون بتفضيل علي والاكثر على تفضيل عثمان) قلت قال في شرح العقائد قد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف مخلا بشيء من الواجبات وكأن السالف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الختمين والانصاف أنه ان أريد

كلام

كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جرياً على ما هو العادة الغالبة فلا يفهم له وبالله التوفيق (ويثبت عقد الامامة) بأحد أمرين (إما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه) حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك اجماع على صحة الاستخلاف (وإما ببيعة) من تعتبر ببيعة من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدّد ودبل يكفي بيعة (بجماعة من العلماء أو) جماعة (من أهل الرأي

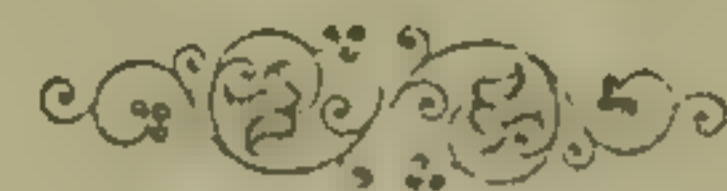
بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف وجهة وان أريد كثرة ما تعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الامام أبو العباس الصابوني ثم من بعد عمر عثمان رضي الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة الا رواية عن أبي حنيفة رجه الله كان يفضل علياً على عثمان وهو قول الحسن بن الفضل الجلي ومحمد بن اسحق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل الامة أبو بكر وعمر وعثمان يسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وكذا خشية محمد بن الحنفية من قول علي عثمان دليلاً أنه عرف من رأى أبيه انه يفضل عثمان على نفسه حتى قال ثم أنت يا أبت وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة فمخو تجهبه جيش العسرة واستحياء الملائكة واقامة النبي صلى الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنتيه رقية وأم كلثوم وكذا اجماع القرآن ورفع الاختلاف بين الامة الى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اه والله تعالى أعلم (قوله ويثبت عقد الامامة إما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر رضي الله تعالى عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي

والتدبير وعند) الشيخ (أبي الحسن الأشعري) رحمه الله (يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي) فإذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابن عبيدة أبسط يدك أبايعك فقال أتقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضى الله تعالى عنه لم يتوقف أبو بكر إلى انتشار الأخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم وانما يكتب بالواحد الموصوف بمصر (بشرط كونه) أى عقد البيعة منه (بشهادة شهود) أى بحضورهم (لرفع الإنكار) أى إنكار الانعقاد (إن وقع) بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر إنسان آخر انعقاده ويدعى أنه عقد غيره سراً عقد امتد ما على هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صور صاحب المقاصد والمواقف الإنكار (وشروط المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للإمامة أخذ من جعل عمراً شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط) مبايعة (جاعة

والتدبير الخ) قلت قد يقع هذا تارة بعد تحول الشوكة فعقد بعد يزيد بن معاوية لابنه معاوية ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم يزيد بن الوليد ثم أخوه إبراهيم ثم مروان الجعدي بن محمد بن مروان وهو آخر بني أمية ثم تحولت الدولة لبني العباس فأولهم أبو العباس السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدي ثم ابنه الهادي ثم أخوه الرشيد ثم ابنه الأمين ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المنتصر ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهدي بن الواثق ثم المعتمد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفي ثم أخوه المقدر ثم أخوه القاهر ثم الراضي بن المقدر ثم أخوه المنقئ ثم المستكفي بن المكتفي ثم المطيع أخو الراضي ثم ابنه الطائع ثم ابن عمه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المقتدي ثم ابنه المستظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المكتفي

دون عدد مخصوص) فلم يكتب بالواحد (الأصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فمن تصدى للإمامة) بأن تغلب عليهم أياهم بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفه) عنها (إثارة فتنة لا تطاق حكماً باعقاد إمامته على ما قدمنا في الأصل التاسع كي لا يكون) بصرفنا إياه وإثارة الفتنة التي لا تطاق (لمن يبنى قصر أو يمدم قصر أو إذا قضينا بنقض قضايأ أهل البغي) أى أقضية قضائهم (في بلادهم التي غلبوا عليها ليس الحاجة) أى حاجتهم إلى تنفيذها (فكيف لا نقضى بصحة الإمامة) مع فقد الشروط (عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها) أى الإمامة بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء (وإذا تغلب آخر) فأفقد الشروط (على) ذلك (المتغلب) أولاً (وتعد مكانه) فهراً (انعزل الأول وصار الثاني إماماً ويجب طاعة الإمام عادلاً كان أو فاجراً إذا لم يخالف الشرع) لحديث مسلم من خرج ابن المستظهر ثم ابنه المستنجد ثم ابنه المستنصر ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه المنتصر ثم ابنه المعتصم عبد الله بن المستنصر منصور بن الظاهر محمد بن الناصر أحمد وفي أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولى الملك المعز أيك الصالحى وبالمعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم وعمن لا حكم لهم بعده المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس أحمد الهاشمي العباسي قدم القاهرة فبويع له بالديار المصرية في تاسع رجب سنة تسع وخمسين وستمائة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفي سنة ستين وولى الحاكم بالله أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبي بكر بن أبي علي الحسن بن الراشد بن المسترشد بن المستظهر بن المقتدي سنة إحدى وستين ثم ولى ابنه المستكفي سليمان ثم ولى ابنه الحاكم ثم أخوه المعتضد (الأصل العاشر) قوله إذا لم يخالف الشرع يعني فيما يأمر به أو يمنع منه والله تعالى أعلم

من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من أميره
شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شراً مات ميتة جاهلية وحديث مسلم من ولي
عليه وال فرأه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا يترعن يدا من
طاعة وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة للمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث
الصحيح بلفظ لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في معروف وفي البخاري والسنة الأربعة
بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية
فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين والله سبحانه وتعالى
التوفيق



(الخاتمة في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع) ثلاثة في (مفهومه و) في (متعلقه
(و) في (حكمه أما النظر الاول) ففي مفهوم الايمان لغة وشرعاً أما مفهومه لغة فهو
التصديق مطلقاً كما سيذكره المصنف فيما بعد وهمزة آمن للتعدية أو الصيرورة فعلى
الاول كأن المصدق جعل الغير آمناً من تكذيبه وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا أمن
من أن يكون مكذوباً وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدي بالباء كما في قوله
تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان والقبول يعدي باللام
ومنهما فآمن له لوط والحكم الواحد يدقع تعليقه بتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة
مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كل منزوع عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت
بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد الله
المكرمون المعصومون وآمنت بكتب الله أي بأنهم منزلة من عنده وكل ما تضمنته حق
وصديق وأما مفهومه شرعاً ففيه أقوال حكى المصنف منها أربعة فالاول أنه تصديق
خاص بينه بقوله (ف قيل) الايمان (هو التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب واذعانه
لما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى
نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة
التحر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً كالايان بالملائكة والكتب والرسول
ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة
والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر (و) القول بأن مسمى الايمان
هذا التصديق فقط (هو المختار عند جمهور الاشاعرة) وبه قال المتريدي وقوله (أو
مع الطاعة) هو حكاية للقول الثاني وهو أن مسمى الايمان تصديق القلب والقرار
(الخاتمة في الايمان) (قوله والنظر فيه في مواضع مفهومه و متعلقه وحكمه) أما النظر
الاول فقيل هو التصديق بالقلب فقط وهو مختار جمهور الاشاعرة أو مع الطاعة

باللسان وعمل سائر الجوارح فاعنيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة اقرار باللسان
وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فنأخذ بشئ منها فهو كافر (و) هذا (هو قول
الخواارج ولذا كفروا بالذنوب) وقالوا ان مرتكبها مطلقا كافر (لانتفاء جزء الماهية)
والذنوب عندهم كبار كمالها وتعليماهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أنه لا واسطة بين
الايمن والكفر أما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء
الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين
أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبار وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق
والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني أن الطاعات عند
الخواارج جزء فرضا كانت أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان كما سيأتي
بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا
والجباي وابنه وأكرم معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقوله (أو باللسان) عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو
أن الايمان التصديق باللسان (فقط) أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه
وسلم بأن يأتي بكلمتي الشهادة (و) هذا (هو قول الكرامية) قالوا (فان طابق) تصديق
اللسان (تصديق القلب فهو مؤمن ناج والأي وان لم يطابقه فهو مؤمن مخلف في النار)
فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى وقوله (أو بالقلب واللسان) حكاية للقول الرابع
وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان واقرار باللسان
(وهو منقول عن أبي حنيفة) رحمه الله (ومشهور عن أصحابه و) عن (بعض المحققين
وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنوب لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول
الكرامية فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والافهم مؤمن مخلف في النار أو بالقلب
واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين

من الاشاعة قالوا لما كان الايمان لغة (هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب)
بمعنى ادعائه وقبوله لما انكشف له (يكون باللسان) بأن يقرب بالوحدانية وحقيقة الرسالة
واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين (فيكون كل منهما) أي من التصديق
القلبي والتصديق اللساني (ركنا في الباب) أي في مفهوم الايمان (فلا يثبت الايمان
الا بهما الا عند العجز) عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط في
حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله وذلك في حق العاجز عن
النطق والمكره (وكذا) أي وكما هو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن ذكر (الاحتياط
واقع عليه) فيصدق أن يقال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط
بالنسبة الى جعله شرطا خارجا عن حقيقة الايمان (والنصوص دالة عليه) أي على
كونه ركنا (وذكروا) أي ذكره هؤلاء القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص
(ما تعلق به الكرامية) لقولهم السابق ذكره (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام

من الاشاعة) قلت ان أراد بالطاعة الاقرار باللسان والعمل بالاركان فهو قول مالك
والشافعي والاوزاعي وجميع أهل الحديث كالتحليل الصابوني وكما قال في شرح العقائد
انه مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء والافهم مذهب آخر قال في الكفاية
وقال بشر بن غياث المريسي وابن الراوندي ان الايمان هو التصديق فحسب الا أن
التصديق يكون بالقلب واللسان وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقاشي
الايمان هو الاقرار لكن بشرط المعرفة في القلب وقال جهنم بن صفوان وأبو الحسين
الصالح من القدرية ان الايمان هو المعرفة (قوله قالوا لما كان الايمان هو التصديق
والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ماركا في الباب فلا يثبت
الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه) قلت
هذا دليل من قال ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان (قوله وذكروا
ما تعلق به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (فن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله الأبحاث وحسابه على الله أخرجه الشيخان وفي رواية له ما حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي رواية أبي داود والترمذي أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الأبحاث وحسابهم على الله الآن أباداود قال منعوا بديل عصموا (و) من نحو قوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره) وقلبه مطمئن بالإيمان (الآية جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه) لا كراه (وإذا كان كافرا باعتبار اللسان) حيث نطق بالكفر (يكون مؤمنا باعتباره) أي اللسان أيضا (لا اتحاد مورد الإيمان والكفر) أي محل ورودهما إذا قاتل بتغاير مورد هما (وصرح في الآية) السابق ذكرها (بأن باب الإيمان للقلب و) بآثبات (الكفر أيضا) له (بقوله) في آثبات الإيمان (وقلبه مطمئن بالإيمان) وبقوله في آثبات الكفر له (ولكن من شرح بالكفر صدرا) فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه (وهو) أي آثبات كل من الإيمان والكفر للقلب (محل اتفاق بين الفريقين) الأشاعرة والحنفية (فوجب كون الإيمان بهما) أي بالقلب واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما مأمورا له (وهو الاحتياط) كما سبق بيانه ويحجب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه وإذا كان كافرا باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتباره لا اتحاد مورد الإيمان والكفر وصرح في الآية بآثبات الإيمان للقلب والكفر أيضا بقوله وقلبه مطمئن بالإيمان (ولكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط) قلت قوله وقد صرح الخيؤخذ منه الجواب عن قول الكرامية ويبطل قولهم أيضا بأن

معناه

معناه أن قول لا إله إلا الله شرط لأجراء أحكام الإسلام حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع وعن الآية بأنهم أداؤه على أنه لا أثر للسان في النجاة في الآخرة كما يشهد له قوله تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان على أن من محقق الحنفية من وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله (الأن قول صاحب العمد) وهو كما مر أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي (منهم) أي من الحنفية (الإيمان هو التصديق فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به) عن الله (فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط لأجراء الأحكام هو) أي قول صاحب العمد (بعينه القول المختار عند الأشاعرة) تبع فيه صاحب العمد أبا منصور المازني (والمراد) بالأحكام الله تعالى جعل محل الإيمان القلب لا اللسان بقوله ولم يدخل الإيمان في قلوبكم وقوله كتب في قلوبهم الإيمان وبأن قولهم يستلزم إثبات إيمان من نفى الله تعالى إيمانه كما قال في حق المنافق ومن الناس من يقول آمن بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وإثبات كفر من شهد الله بإيمانه كما في حق من أكره على إجراء كلمة الكفر إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان قلت وأبطل قول جههم بأن الإيمان هو التصديق والمعرفة غير التصديق فإن ضد التصديق هو التكذيب وضد المعرفة هو النكرة والجهالة وليس كل من جهل شيئا كذب به ولا من عرف شيئا صدق به فإن أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وأنكروا رسالته قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ونحن لا نعرف أحادا لا نبياء ولا ملائكة بأعيانهم ونصدق بوجودهم فثبتت المغايرة بين المعرفة والتصديق (قوله إلا أن قول صاحب العمد منهم الإيمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط لأجراء الأحكام هو بعينه القول المختار عند الأشاعرة والمراد

(٣ - المسامرة)

في قواهم اجراء الاحكام هي (احكام الدين من الصلاة خلفه) والصلاة عليه (ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح احكام الدين من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك) قلت هذا القول مروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى نص عليه في كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ أبي سفيان بن عيينة بن الفضل البلخي والمحققين من اصحابنا ووجه ذلك أن الايمان عند تعارف ارباب الاسان هو التصديق فثبت قال الله تعالى خيرا عن اخوة يوسف عليه السلام وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق وكذا الخبر عن قول فرعون أنتم لا قبل أن آذن لكم أي صدقتم له فعلى هذا الايمان بالله ورسوله هو تصديق الله تعالى بما أخبر على لسان رسوله وتصديق رسوله فيما يبلغ عن الله تعالى والله عن القلب ولا يوافق له بالاسان والركان الآن النص بدين لما كان أمرا باطنا لا يوتف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه فجعل الشرع العبارة عما في القلب بالافرار أمارة على التصديق بشرط الاجراء الاحكام كما قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوا وشاءوا مني دماءهم وأموالهم لأبحاثها وحسابهم على الله من أطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المنيهوم منه في اللغة ولما كان ذلك باسراف كل اسم من موضوعه في اللغة وفيه ابطال الاسان ولم يصح حينئذ الاستحباب بانقرآن والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل عليه السلام ما الايمان بقوله أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى آخر ما ذكره عن أبي جبريل عليه السلام قال بعد ذلك فإذا قلت هذا فأنا مؤمن قال نعم بل لو كان الايمان امسا للماوراء التصديق لكان تفصيل النبي صلى الله عليه وسلم اياه بالتصديق خطأ وتراءى كذبوا القول بباطل واستدل هؤلاء المحققون أن الأعمال خارجة عن حقيقة الايمان بوجوه أحدها أن الله سبحانه وتعالى فرق بين الايمان وبين

المقاصد ولا يخفى أن الاقرار اهـ هذا الغرض أي لاجراء الاحكام لا بد أن يكون على وجه الاعمال في كثير من الآيات فهو قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون وقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وقوله تعالى يؤمنون بالله ورسوله ويتبعوا دعاء في سبيل الله الآية الى غير ذلك من الآيات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم لم حين سئل عن أفضل الاعمال قال ايمان بالله لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه ورج مبرور وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قلت أي الأعمال أفضل قال الايمان بالله ورسوله قلت ثم أي قال الصلاة لميقاتها قلت ثم أي قال بر الوالدين ووجه ذلك أنه عطف الاعمال على الايمان والعطف يقتضي المغايرة وكذا الايمان بشرط صحة الاعمال بقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لاشالة وكذا صريح ايمان النبي صلى الله عليه وسلم وايمان أصحابه قبل شروع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ولو كانت الاعمال من أركان الايمان لم يكن الايمان موجودا بدون أركانه الثاني أن الله تعالى جعل محل الايمان القلب وقال الامن أكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال ولم يَدْخُلِ الايمان في قلوبكم وقال كتب في قلوبهم الايمان ودمع لهم أن القلب محل الايمنة ادلا على العمل الثالث أن الله تعالى أثبت الايمان مع الكبيرة قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فسمي قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن قال في شرح العقائد ولا يخفى أن هذه الوجوه انما تقوم بجهة على من يجعل الطاعات ركائز حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب أنها ركن من اركان الكمال بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما ذهب الشافعي رحمه الله قلت قال السلامة

لفظ الدين البرزخي ان هذا يخرج عن محل النزاع ومضاف كلام الفريزي فان الكل نصوا على الخلاف في أن الايمان هو التصديق وقول وعمل أو تصديق وقول أو تصديق

الاعلان والاطهار للإمام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما إذا كان لاتمام الايمان فانه فقط والتول شرط لاجراء الاحكام وعلى ما ذكر يرتفع الخلاف ولا يحتاج الى الاستدلال وقوله كما هو مذهب الشافعي ليس كذلك فان الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي أن الايمان متوقف حصوله على مجموع الثلاثة يعني التصديق والقول والعمل وقال العلامة جلال الدين جبرائيل قوله بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان هذا في غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما للمجموع فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع اذا المجموع يتفق بانتفاء جزئه قلت والدليل على صحة ما قال الامام حافظ الدين انه قيل من قبلهم فعمل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان غيرهما كان مقبولا لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه فلزم أن يكون فعل الواجبات ايمانا وأجيب من قبل مخالفهم باننا لانسلم أن الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا وانما يكون كذلك لو كان الايمان ديناً لكن ليس كذلك لان الدين انما يقال لمجموع الاركان المعتمدة للتصديق والايمان عبارة عن التصديق والله أعلم وقالوا الاقرار شرط لاجراء الاحكام لاجزء من حقيقة الايمان ولهذا يكفي في العزيمة ودلالة أن الاقرار ليس بايمان أن الله تعالى نفى الايمان عن من المنافقين آمننا كما قال الذين قالوا آمننا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى قالت الاعراب آمننا فلن تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ومن حيث المعقول أنه لا وجود للشيء الا بوجود ركنه والانسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى الى أن مات بل الى الابد وانما يكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار في كل لحظة فدل أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجديداً مثاله لكن الله تعالى أوجب الاقرار ليكون شرطاً لاجراء أحكام الدنيا اذا لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر والله تعالى مطلع على ما في الضمائر فتجري أحكام الآخرة على التصديق

يكفي

يكفي مجرد التسكاه وان لم يظهر على غيره (واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على) أنه يلزم المصدق (أن يعتد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به فلم يقرفه هو) أي كفه عن الاقرار (كفر عنادوه) هذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به) أي فسروا ترك العناد بأن يعتد أنه متى طوبى بالاقرار أتى به هذا كلام تفصيلي في ضم الاقرار الى التصديق ركناً أو شرطاً أو ما ضم غيره مما هو شرط جزماً فقد نبه عليه بقوله (وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب) على القول بأنه مسمى الايمان (أو) الى التصديق (بهما) أي بالقلب واللسان (في تحقق الايمان واثباته أمور) رفع بقوله ضم نائباً عن الفاعل (الاخلال بها) أي بتلك الامور (اخلال بالايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل نبي) كذا في نسخ المتن وهو سهو واللائق حذف الكاف بأن يقال وقتل نبي عطفاً على السجود أي وكترك قتل نبي (أو الاستخفاف به أو) الاستخفاف (بالمصنف والكعبة) ولوعطف الجميع بالواو وأعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصنف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان أولى (وكذا) أي وكما مر من أن ارتكاب أحد الامور مغل بالايمن ومتركه كفر (مخالفة ما أجمع عليه) من أمور الدين بعد العلم بأنه مجمع عليه (وانكاره) أي انكار ما أجمع عليه (بعد العلم به) أي بأنه مجمع عليه فقوله بعد العلم بدون الاقرار حتى إن من أقروا لم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقرب بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة والله تعالى أعلم (قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به فلم يقرفه هو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به) قلت هذا مسلم والله تعالى أعلم (قوله وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق الايمان واثباته أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصنف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به)

به متعلق بكل من الخالفه والتمسك وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترط في معرفته الخاص والعام لا كإنكار أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص هو ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه لكنه مما يخفى على العوام (قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها) أي ذكر الاختلالات السابقة ذكرها (اذا وجد ذلك) الانحلال (دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى ان قال) يعني الامام أبو القاسم المشار اليه (لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان) لانه جمع للضدين (ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه الامور التي تعدها كفر (قد ثبت) أي يوجد ويتحقق (وصاحبها مصدق) بالقلب وانما يصدر عنه (لغلبة الهوى) فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع اصدق التعريف مع انتفاء الايمان (والمقطوع به) في تحقيق معنى الايمان أمورا الاول (ان الايمان وضع) أي موضوع (إلهي) من عقائد واعمال قلت قوله وبالجمله فقد ضم لا يعلم من ضم فقد ذكر جميع المذاهب في ما غيبة الايمان والله تعالى أعلم (قوله أو بهما) يعني التصديق والاقرار (قوله في تحقق الايمان واثباته) قلت ان راد تحققة ابتداء فموضوع اتفاقا وان أراد بقاء فليس الكلام فيه (قوله قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى ان قال لاستحالة ان يقضى السمع بكفر من معه الايمان) قلت مسلم وبه نقول والله تعالى أعلم (قوله ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى) قلت ومن أين لنا أنه مصدق فان الشارع اعتبر في اثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط لانها لا تكون الا مطابقة لما في نفس الامر اذ لا يعقل غرض في فعلها اختيارا غير الكفر فلا يتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن بخلاف علامة التصديق فانها قد تطابق الباطن وقد لا لا فلهذا يتعلّق بفعلها غرض غير التصديق وعلى هذا

(امر)

(أمر) الله سبحانه (بعبادته) أي أحمرهم بالتلبس به اعتقادا وعملا (ورتب على فعله) أي التلبس به (لازما) لا يتخلف عنه وذلك اللازم (هو ما شاء) سبحانه (من خير بلا انقضاء) وهو سعادة الابد (و) رتب سبحانه (على تركه) أي ترك التلبس بذلك الموضوع (ضده) وهو ما شاء من شر (بلا انقضاء وهذا) الضد وهو شقاوة الابد (لازم الكفر شرعا) (و) الامر الثاني (أن التصديق بما أخبر به النبي) صلى الله عليه وسلم (من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره) مما أخبر به كالشر وجزاء الجنة والنار (انما كان) ذلك التصديق (على تسهيل القطع) فهو بعض (من مفهومه) أي مفهوم الايمان فقوله من مفهومه خبر إن في عبارته (و) الامر الثالث (أنه) قد (اعتبر في ترتيب لازم الفعل) أي التلبس بذلك الموضوع الذي أمر به العباد يعني الايمان (وجود أمور عدمها) أي عدم تلك الامور (مترتب ضده) ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى أنه يترتب الضد

كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده على ثلاث فرق فقط ليس رابعة كما روى الامام الاعظم عن الحرث بن سويد قال أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل مظهر التصديق ومسر مثل ما أظهر فهو مؤمن عند الله وعند رسوله وعند الناس ومظهر للتكذيب ومسر مثل ما أظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق ومسر التكذيب فهو منافق (١) يرضى بالايمان وروى ابن أبي شيبه مثله عن ابن مسعود سأله رجل أنشدك الله أن أعلم أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف مؤمن السريرة ومؤمن العلانية وكافر السريرة وكافر العلانية ومؤمن العلانية وكافر السريرة قال فقال عبد الله الله هم نعم فاعتمدهم اذ ادون ما في شرح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى يعني التصديق لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب والانكار كما فرضنا أن أحدا صدق بما جاء به النبي صلى

(١) يرضى بالايمان كذا في الاصل وحرر العبارة كتبه مصححه

الذي هو شر بلا انتضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور التي اعتبر وجودها الترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده (كنعظيم الله تعالى و) تعظيم (أنبيائه وكتبه وبيته) المحرم (وترك) عطف على تعظيم أي وترك (السجود للصنم ونحوه) أي نحو السجود للصنم من الافعال المكفرة (والانقياد) عطف أيضا على تعظيم أي وكالاتياد (وهو الاستسلام الى قبول أو امره ونواهيه) سبحانه وتعالى (الذي هو) أي ذلك الاستسلام (معنى الاسلام وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على) تلازم الايمان والاسلام بمعنى (أنه لا ايمان) يعتبر (بلا اسلام وعكسه) أي لا اسلام الله عليه وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافر الماروي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل ذلك علامة التكذيب والانكار وقوله والمقطوع به أنه وضع إلهي أمر به عباده ورتب على فعله لازما هو ما شاء من خير بلا انتضاء وعلى تركه ضده بلا انتضاء وهذا لازم الكفر شرعا وإن التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره انما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عند مهمات ترتب ضده كنعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام الى قبول أو امره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام * قلت تقدم أن المروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه التصديق فقط وإن هذا أصح الروايتين عن الأشعري وتقدم دليل هذا وإبطال ما عده (قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على أنه لا ايمان بلا اسلام وعكسه) قلت وخالفهما الحشوية وأصحاب الطواهر وشبهتهم قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا ولكن قولوا أسلمنا وكذا النبي صلى الله عليه وسلم أجاب في سؤال الايمان غير ما أجاب في سؤال الاسلام فدل أن الاسلام غير الايمان واستدل أهل الحق بأن الاسلام لما كان عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور

بدون

بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته والايمان لما كان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما أخبر به على لسان رسوله فانما يتحقق ذلك بقبول أو امره ونواهيه فلم يتصور أن يكون الانسان مؤمنا بالله ولا يكون مسلما وقد أخبر الله تعالى في كثير من آي القرآن بما يدل على اتحاد الايمان والاسلام منها قوله خبرا عن الملائكة فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقال خبرا عن قوم موسى بقوله يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وكذا قوله تعالى إن تسمع الامن يؤمن بآياتنا فهم مسلمون وقوله في آية أخرى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال في آية أخرى فان أسلموا فقد اهتدوا الى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما بحقيقة أنهم مالمو كائنا غيرين لتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر فنفق قول ساحكم من أسلم ولم يؤمن أو آمن ولم يسلم في الدنيا والآخرة فان ثبت لأحدهما ما ليس بثابت للآخر والاثبت بطلان قوله ولان الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث فرق مؤمن وكافر وموافق وليس فيهم رابع فالمسلم من أي الفرق كان لا يصح ان يقال من الكافرين فان قال كان مؤمنا ترك مذهبهم وان قال من المنافقين فيكون الاسلام هو النفاق عنده فينبغي أن لا يقبل غير النفاق لقول الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه وكذا يجب أن يكون مرضيا لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا وال جواب عما تلوه أن الله تعالى لم يخبر عن اسلامهم ولكن أمرهم أن يقولوا أسلمنا أي استسلمنا في الظاهر مع الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهارة الاسلام من أنفسهم بدون حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد من الآية حقيقة الاسلام لكان ما أتوا به مرضيا مقبولا عند الله تعالى بما تلونا من الآيات وبالإجماع ليس كذلك وأما حديث جبريل عليه الصلاة والسلام فلناذ كرفي بعض الروايات أنه سأله عن شرائع الاسلام فأجاب بما أجاب وذكروا هذه الرواية أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي

يعتبر بدون إيمان فلا يفك أحد عما عن الآخر (فيمكن اعتبار هذه الأمور) أي التصديق والقرار وعدم الانحلال بذكر (أجزاء المفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم) الذي هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انتضاء (عند انتفاء الانتفاء الإيمان) بانتفاء جزئه (وان وجد) جزؤه الذي هو التصديق وغاية ما فيه أنه نزل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق إلى شئوع) أي أمور اعتبر بربط جملتها ووضع بارزها للفظ الإيمان (هو) أي التصديق جزء (منها) أي من تلك الأمور التي عبر عنها بتوابعه شئوع ولا بأس به) أي بالقول بأن الإيمان ينقل إلى شئوع الأمور المذكورة وان كان المختار

حنيفة عن علقمة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر عن أنس بن مالك عن سأل عن شرائع الإسلام فتكون هذه الرواية تفسير الرواية المطلقة الدليل عليه أن المناقذين كانوا يأتون بجميع ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الإسلام ولم يستحقوا ما وعد به المسلمون فعلم أنه أريد بذلك شرائع الإسلام قلت رواية محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن بن أبي حنيفة رجه الله تعالى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسر في مسانيدهم من طرق ورواها عن أبي حنيفة أيضا الإمام أبو يوسف والحسن بن زياد وزفر وداود الطائي وجزء بن خبيب المقرئ وخالد بن سليمان وحكيم بن زيد والفضل بن موسى الشيباني وأسد بن عمرو وأبو معاوية والضرب وبن بكير وأبو يحيى الجاني وسعيد بن أبي الجهم وأيوب بن هاني ومصعب بن المقدام وبشار بن قيراط والهيلاج بن بسطام ومسروح بن عبد الرحمن والجراح الشهرستاني ومحمد بن خالد الرضوي وروى بهذا اللفظ من غير طريق أبي حنيفة رجه الله تعالى أخرجه الطبراني في الكبير ورجالهم موثقون (قوله) فيمكن اعتبار هذه الأمور أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفاءها لانتفاء الإيمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه أنه ينقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به

خلافه

خلافه كما سيأتي (فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر الإيمان شرعا) أي من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه (تصديقا خاصا) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي (وهو) أي التصديق الخاص (ما يكون) تصديقا (بأمور خاصة) كالوحدانية والبعث والجزاء والرسول والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة إلى الإيمان (و) اعتبر فيه شرعا أيضا (أن يكون بالغالي حد العلم ان منعنا إيمان المقلد) أي منعنا صحته (والا) أي وان لم يمنع صحة إيمان المقلد (فالجزم) أي فالجزم حينئذ في الإيمان الجزم (الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض) سواء كان لموجب من حسن أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد (وهو) أي الإيمان (في اللغة أعم من ذلك) لأنه التصديق القلبي مطلقا خوفا من له لوط أي صدق وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق وقوله (ويمكن اعتبارها) مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفاء عطف جملة على جملة أي ويمكن اعتبار الأمور المضمومة إلى التصديق المعبرة معه أجزء للإيمان على هذا القول (شروط الاعتبار) أي الإيمان (شرعا) وهو القول المقابل له (فينتفي أيضا لانتفاء الإيمان مع وجود التصديق بحليته) القلب واللسان إذا الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط (ولا يمكن اعتبارها) شرعا (شروط الثبوت اللازم الشرعي

فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول) وفي نسخة مفهومه الأول (اذ قد اعتبر الإيمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغالي حد العلم ان منعنا إيمان المقلد والا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك) قلت قد قدمت جميع المذاهب في ماهية الإيمان وليس هذا منها ونقتسم أيضا ما يقتضي خلافه والله تعالى أعلم (قوله ويمكن اعتبارها شروط الاعتبار شرعا فينتفي أيضا لانتفاء الإيمان مع وجود التصديق بحليته ولا يمكن اعتبارها شروط الثبوت اللازم الشرعي

فقط) أي دون ملزومه وهو الايمان (فينتفي) أي فينتفرع على اعتبارها شرطاً لازماً
دون الملزوم انتفاء ذلك اللازم (عند انتفاءها مع قيام الايمان) الملزوم (لان الفرض ان
عند انتفاءها) أي انتفاء تلك الامور (ينبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على
ما ذكرناه) فيما سبق (فينبت ملزومه وهو الكفر) اذا الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما
واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم
لثبوت لازم ذلك الضد (واعلم أن الاستدلال) الذي به يكتسب التصديق القلبي (ليس
شرطاً لصحة الايمان على المذهب المختار) الذي عليه الفقهاء وكثير من العلماء (حتى
صحوا ايمان المقلد ومنعه كثير) وهم المعتزلة كذا في العمدة والبداية وغيرهما ونقل
فقط فينتفي عند انتفاءها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفاءها يثبت ضد لازم
الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت هذا نحو ما تقدم
للمولى شارح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الى آخر ما نقلناه عنه
وقد منا ما هو المعتمد في الباب وان وجود علامة التكذيب لا يجامع التصديق في نظر
الشارع ومن البدع فرض فرقة رابعة وهي كافر عند رسول الله وعند المؤمنين مؤمن عند
الله تعالى لما تقدم من أن الفرق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده ثلاثة
لارابع لها على أن هذا فرض عبث في مقتضى العقل ومستحيل في نظر الشرع والله تعالى
أعلم (واعلم أن الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان على المذهب المختار حتى صحوا ايمان
المقلد ومنعه كثير) قلت قال في الكفاية قال عامة المعتزلة ان المقلد ليس بمؤمن وزعم أبو
هاشم انه كافر قالوا انما يحكم بايمانه اذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل
العقلي وأمكنه مجادلة الخصوم وقد رعى دفع الشبهة الواردة عليه وقال أبو الحسن
الاشعري شرط صحة ايمانه ان يعرف كل مسألة بدلالة عقلية وليس الشرط أن يعبر عنه
بلسانه ويجادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين وقال أبو الحسن الرستغني وأبو

المنع عن الشيخ أبي الحسن الاشعري فقال الاستاذ أبو القاسم القشيري انه افتراء عليه وقد
عبد الله الحليمي ليس بشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي ولكن اذا بنى اعتقاده
على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم معرفته بدلالة المعجزة انه صادق فهذا القدر كاف
في صحة ايمانه وذهب عامة فقهاء أهل الملة الى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الايمان
وكونه نافعاً بل كل من صدق غيره في جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو
مؤمن حقا وان لم يعرف دليله وهو قول أبي حنيفة وسفيان ومالك والاوزاعي والشافعي
وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان
والحرث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ
الامام أبي منصور رحمه الله تعالى وشبهة المعتزلة في ذلك أن الايمان ادخال النفس في
الامان يقال آمنه فأمن وانما يكون هو داخلاً في الامان أن لو عرف ما اعتقد بالدليل
العقلي بحيث يأمن عن الوقوع في الشبهة فاذا لم يعرف دلالة صدق ما اعتقده لم يأمن من
أن يكون مخدوعاً أو ملبساً عليه فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل ايماناً وقال الاشعري
شرط صحة الايمان معرفة الدليل بقلبه بهذا القدر يقع الايمان فلا حاجة الى أن يعبر
عنه بلسانه وقال أبو الحسن الرستغني شرط صحة الايمان أن يبني اعتقاده على ما يصلح
أن يكون دليلاً في الجملة حتى لو بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن
عرف بحكم المعجزة أنه رسول صبح ايمانه فاما بدونه فلا وهذا لان التصديق لا بد وأن يكون
عن علم ومعرفة ولا علم مع هذا المقلد لان العلم الحادث إما أن يكون ضرورياً واستدلالياً
والعلم بالله تعالى ليس بضروري ولا استدلال مع هذا المقلد فلا يثبت له العلم وبدون العلم
لا يتحقق له التصديق وأما حجة أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه في ذلك أنه أتى بالايمان
فينال ما وعد المؤمنين ودلالة أنه أتى بالايمان أن الايمان عبارة عن التصديق فإن من
أخبر بخبر فصدقه غيره لم يمنع أحد أن يقول امن به أو آمن له قال الله تعالى خبرا عن أولاد

أشار مصنفنا إلى تحرير محل النزاع بقوله (وقيل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ
كلام العوام في الاسواق محشور بالاستدلال بالحوادث) أي بحدوثها (عليه) أي على
وجوده تعالى (وعلى صفاته) من العلم والارادة والتدبر وغيرها (والتقليد من ملاحه وأن
يعقوب وما أنت بتؤمن له ولو كنا صادقين أي بصدقنا فاذ صدق المقلد من أخيه عن
الله تعالى وصفاته صار مؤمنا وقوله ان الايمان يدخل النفس في الامان قلنا بلى ولكن اذا
لم يقترن بالخبر لم يعتد بكلمة ليه أو باللام كما اذا قيل ل من فلانا فاما اذا قيل أخبره فلان
بكذا فآمن به أو آمن له لا يراد به الا التصديق وتحققه أن هذا المؤمن يقال آمن بالله
ورسوله ولو كان المراد منه إدخال نفسه في الامان لكان لاتعلق له بالله ورسوله فينبغي
أن يقال آمن نفسه فعلم أن المراد منه التصديق دون ادخال النفس في الامان ثم لو كان
مشتقاً من الامان فلم قلت بأن الاستدلال يدخله في الامان وهذا لان طريقان الشبهة على
المستدل ممكن فلم يكن المستدل أيضاً مدخلاً نفسه في الامان فينبغي أن لا يكون مؤمناً
وقوله لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة قلت انما شرط العلم والمعرفة ليتوصل
بهم إلى التصديق فانه هو المأمور به فاذ حصل ما هو المقصود كان آتياً بالمؤمن به فيخرج
عن هذه الامور والادليل على تحقيق التصديق بدون المعرفة أننا نؤمن بالانبياء والملائكة
ولا نعرفهم بأعيانهم وكذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب والميزان والصراط
ولا نعرف كيفية هذه الاحوال وأوصاف الميزان والصراط ولا يدرك ذلك في صحة
التصديق وأهل الكتاب يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به كما نطق به
القرآن العزيز الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان قرى قامتهم
ليكنون الحق وهم يعلمون فثبت المغايرة بين المعرفة والايمان (قوله وقل أن يرى
مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشور بالاستدلال بالحوادث
عليه وعلى صفاته والتقليد من ملاحه وأن

يسمع الناس يقولون ان الخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده
لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيراً
أي تعظيماً (الشأنهم عن الخطأ) لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (فاذا
حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض) أي نقيض ما أخبروا به (فقد قام
المكاف الذي حصل له ذلك الجزم) (بالواجب من الايمان) من بيانية أي الذي هو الايمان
(اذ لم يبق) بعد حصول الجزم المذكور (سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو
حصول ذلك الجزم فاذ حصل) المكاف (ما هو المقصود منه) أي من الاستدلال فقد تم
قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال) أي بتركه (لان
يسمع الناس يقولون ان الخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده
لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيراً
الخطأ فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من
الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا
حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب) قلت في هذا شيء من العوام اذا كان عندهم
استدلال فالذي يسمع الناس يقولون الخ هو من العوام فلا يكون مقالداً ثم هذا يشبه
المستدل بما هو في معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلداً فالاولى تقرير الكفاية وهو أن هذا
الخلافاً في أن ايمان المقلد هل هو صحيح أم يتحقق في حق من نشأ على شاطئ الجبل ولم
يخالط الناس ولا بلغته الدعوة ولم يتشكروا ولم يتأمل في ملكوت السموات والارض أخبره
انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر من غير تأمل وتفكر فأما من نشأ فيما
بين المسلمين من أهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار ويتشكروا في
ملكوت السموات والارض آناء الليل وأطراف النهار ويسبح الله تعالى عند كل ريح
عاصف وبرق خاطف ورعد باهر وفور زاهر فذلك منه نوع استدلال وهو خارج عن
حد التقليد) قوله ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال لان

وجوبه) أي الاستدلال (انما كان ليحصل ذلك) الجزم (فاذا حصل سقط هو) أي وجوب الاستدلال الذي هو وسيلة اذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه) بترك الاستدلال (فان صح) مانقله هذا البعض من الاجماع (فبسبب) أي فعصيانه بسبب (أن التقليد عرضة) أي معرض (للعروض التردد) لقلده بعد جزمه وذلك (بمعروض) أي بسبب عروض (شبهة) له (بخلاف الاستدلال) المحصل للجزم (فان فيه) أي في الاستدلال (حفظه) أي حفظ الجزم عن عروض التردد بعد وقوله (ولأن) عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل ثان لقيام التقليد بالواجب من الايمان وهو أن (الصحابة) رضى الله عنهم (كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم) بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم صادرا (تحت السيف) ولات حين استدلال (أولوا فقه بعضهم بعضا) بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره (وتجوز جملهم اياهم) أي جعل الصحابة عوام الامصار أو جعل البعض السابق بالايمان البعض الموافق له (على الاستدلال بعينه) في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا) الخلاف في ماهية الايمان

وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه ولان الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف أولوا فقه بعضهم بعضا وتجوز جملهم اياهم على الاستدلال بعينه في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت قوله ولان الصحابة الخ دليل ثان على صحة ايمان المقلد وقوله وتجوز جملهم الخ ايراد شبهة وجوابها والله تعالى أعلم (قوله ثم بعد هذا)

(اختلفوا)

(اختلفوا في التصديق) التام (بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان) على قول (أو تمامه) أي تمام مفهومه على قول آخر كما سبق (أهو) أي التصديق (من باب العلوم والمعارف أو) هو (من باب الكلام النفسي فقييل بالاول) وهو انه من باب العلوم والمعارف (ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه) الصلاة (والسلام و) حقيقة (ما يباعه كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في آي كثيرة) كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون وقوله (وبأن) عطف على قوله بالقطع أي ودفع أيضا بأن (الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم بما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة) بأن شاهد كلام من الدعوى وظهور المعجزة (فلزم نفسه عند ذلك) أي عند وقوع مشاهدته (العلم بصدقه) ونفسه مفقود مقدم للزم والفاعل العلم

اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقييل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في آي كثيرة وبأن الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم بما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه) قلت قوله جزء مفهوم الايمان يعني على قول البعض أو تمامه على قول المحققين (قوله من باب العلوم والمعارف) يعني من مقول الكيف النفسي (قوله أو من الكلام النفسي) يعني مقول الفعل النفساني (قوله فقييل بالاول) واليه يروى تحقيق

(٣ - المسامرة)

(وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسي) وعبارته في الارشاد ثم
التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم فانا أوفحننا أن كلام
النفس يثبت على حسب الاعتقاد اهـ (قال صاحب الغنية اختلاف جواب) الشيخ
(أبي الحسن) الاشعري (في معنى التصديق) الذي هو تمام حقيقة الايمان عنده (فقال
مرقة هو المعرفة بوجوبه) تعالى (والهيمته وقدمه وقال مرقة التصديق قول في النفس غير
العلمية بل ان على ما يأتي ان شاء الله تعالى (قوله ودفع الخ) قلت انما يريد لو سلم
أن العلم الذي حصل لاهل الكتاب هو التصديق الذي وضع بآرائه اسم الايمان شرعا لكنه
في غير النسخ انما يريد أيضا على القائلين بأنه تمام المفهوم نأما عندهم فنقول انما قطع
بكفرهم من جهة مفهوم الايمان وهو الاقرار أو لاقرار والامل (قوله وبأن الايمان الخ)
شأنه من غير وجه آخر وبوجه أن المكلف يتحصل اليه كيفية على ما يأتي ان شاء الله تعالى
(قوله وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسي قال صاحب الغنية
الاعتقاد بوجوبه) الحسن في معنى التصديق ففقال مرقة هو المعرفة بوجوبه والهيمته
وقدمه رتبة التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه
القاضي فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر ثم يعبر عن
التصديق التكذيب انما انظر وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام للنفس مشروط
بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسي فلا بد في تحقق الايمان من
المعرفة على ما استدل به في النسخ التي لا يقع من آخره والاستسلام والانقياد
لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد
تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد اليه ومع هذا يتعاق ظاهرا
الكيفية النفسية في تلك الحالة لا يكتسب بغيره أسماؤه فلا يقع العلم بالاعيان
اسماؤه في غير ذلك على ما عرفت ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل اذا حصل

انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها) هذا الثاني قد (ارتضاه القاضي) أبو بكر الباقلاني
(فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر) منه بالعلوم والمعارف
كذلك كفي ضم ذلك الامر الا تخزن الانقياد اليه وذلك التكليف الكائنات تعاطي
أهـ باب العلم انما يريد ان لا يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله ثم جعل بعض
أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى السلام داخل في معنى التصديق وأطلق
بعضهم اسم المترادف على الاستسلام والايمان والافظهر انهم ما استلزموا المفهوم فلا يكون
ايمان في الخارج شرعا بلا سلام ولا سلام بلا ايمان وان التصديق قول للنفس غير المعرفة
لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل
لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق
وثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان لما على انهما جازان لمفهومه شرعا أو شرطان لا اعتباره
شرعا وهو الاوجه اذ في الاول يلزم النقص وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الايمان
بدونه ما ليس يستلزم جزئيهما المفهوم شرعا لحوال الشرطية الشرعية واذن ظهر ثبوت
التصديق مع الكفر لانا لا نجد مانعا في العقل من أن يقول جبار عنيد اني كريم صدق
بلسانه مطابقة الاعتقاد جنانته ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثير على ما يظهر عليه من
تتبع القصص فان بعضهم ينفذ قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضهم ينفذ قتل
بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه وتعالى سلم كما قصد عوج) ابن علقم (والجبار الذي أغراه
مع اعتقاده ما ينفذ قتلهم عليه الصلاة والسلام على ما انفذه القصة فيكون يبرر ذلك
هـ اذا ادعى انتفاء التصديق من القلب كاظنه الاستمادة على ما قدمناه عنه بل على عدم
اعتباره من حيث شرعا والايمان وضع الهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء
مع التصديق) قلت لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن ان التصديق هو المعرفة
بوجوبه والهيمته وقدمه والظاهر ان الشيخ أبي الحسن أراد ان لا يكون التصديق

(ثم يعبر عن تصديق القلب بالسان اذ وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن) المنقول عند
آنفنا (أنه) أي التصديق (كلام النفس مشروط بالمعرفة) يلزم من عدمها عدمه لان
الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي
للواقع أي تخليص القلب وانكشافها (ويشتمل أنه) أي التصديق هو (المجموع) المركب
(من المعرفة و) من (ذلك الكلام النفسي) فيكون كل منهما ركنا من الايمان (فلا بد في
تحقق الايمان) على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (من المعرفة أعني ادراك
مطابقة دعوى النبي للواقع من) أمر (آخر هو الاستسلام) الباطن (والانقياد لقبول
الاورامر والنهي المستلزم) ذلك الاستسلام والانقياد (بالاجلال) أي لاجلال الاله
تعالى (وعدم الاستخفاف) بأوامره ونواهيه وهذا الاستسلام الباطن وبعبارة أخرى في
كلامه إلى الايمان والاستسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لا بد مع المعرفة من
بالاختيار لانها هي التي تكون تصديقا للمعرفة التي ذهب اليها جهنم وبعض القدرية
لان أبا حنيفة رحمه الله أبطل أن تكون ايمانا كما نقله عنه الأئمة من أصحابنا وانه قد أطبق
العلماء على بطلانه (قوله وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة)
قلت لم يظهر لي لان الشيخ أبا الحسن قال يتضمن المعرفة والمشروط لا يتضمن الشرط (قوله
ويحتمل أنه المجموع من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فلا بد في تحقق الايمان من
المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد
لقبول الاوامر والنواهي) قلت وهذا أيضا لم يظهر لي لان الاستسلام والانقياد ليس من
القول النفسي والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن
المعرفة أنه التركيب الخبري النفساني المتضمن للاذعان للنسبة الواقعة في الخبر وقوله ولا
يصح بدونها أي لا يكون تصديق بدون الاذعان والقبول لتلك النسبة والحاصل ان الشيخ
أبا الحسن فسر مرتبة بما هو من مقول الكيف ومرتبة بما هو من مقول الفعل والثاني مرتضى

الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن (لما ذكرنا) فيما مر (من ثبوت مجرد تلك المعرفة)
أي الاتصاف بها (مع قيام الكفر) عن اتصافها كما مر بيانه (و) من ثبوت مجرد المعرفة
(بلا كسب واختيار فيه و) بلا (قصد اليه) كما مر تمثيله عن وقعت مشاهدته على من
ادعى النبوة وأظهر المعجزة (ومع هذا) أي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا
قصد اليه (يتعلق ظاهر التكليف به نحو) قوله تعالى (فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد
اكتسبه بفعل أسبابه) من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود
والوحدانية وتوجيه الحواس اليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدى
إلى المقصود (حتى لو وقع العلم) لانسان (دفعيا) من غير ترتيب مقدمات (احتاج) من وقع
له ذلك (إلى تحصيله) أي ذلك العلم (مرة أخرى كسبا على ما مر ظاهرا) كلامهم عنهم (كما لو
سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي
مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك

القاضي وصاحب الغنية والله تعالى أعلم (قوله لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع
قيام الكفر) قلت عني بتلك المعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع وقد قدمت انها
ليست التصديق الذي هو مسمى الايمان قال العلامة سعد الدين ليس حقيقة التصديق
أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر والخبر من غير اذعان وقبول وقال في المعرفة التي
تكون تصديقا وحصوله للكفار المعادين المنكرين ممنوع (قوله بلا كسب نحو فاعلم
أنه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) قلت تقدم أنه لا يكون العلم بدون اذعان
تصديقا (قوله فلو وقع العلم دفعيا الخ) قلت حاول به هذا كله اجتماع الايمان الذي
هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم باطنا مع الكفر ظاهرا وقد تقدم بطلانه
بما كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده وان فرض هذا فرض
مستبعد ومستحيل شرعا والله تعالى أعلم

وقد يكون بدونه كن وقع عليه الضوء فاعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالكتاب سوى ادعائه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار وبمباشرة الأسباب وقد تحصل بدونهما فغاية الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمورية اه وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب (وفيه) كما قال المؤلف (نظر) لأن حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدقيق حصول للتصودم عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة إليه فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدقيق (بل) الوجه أنه (إذا حصل كذلك) أي دفعيا (كفي) ضم ذلك الأمر الآخر من الانقياد الباطن (إليه) وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو) أي العلم (سقط ما وجوبه لاجله) أي لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونهما (ثم) هذا كلام في مفهوم الاسلام (جعل بعض أهل العلم الاسلام والانقياد) بالباطن (الذي هو معنى الاسلام) لغة (داخل في معنى التصديق) وعليه فمفهوم الاسلام جزء من مفهوم الإيمان (وأطلق بعضهم) أي بعض أهل العلم (اسم المرادف على الإيمان والاسلام) وكأنه يعني صاحب التبصرة فانه قال الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلاما يدل على تلازم مفهوميهما بالاتحاد هما وهو عين ما اختاره المصنف بقوله (والاظهر انهما) أي الإيمان والاسلام (متلازمان) المفهوم فلا يكون إيمان في الخارج) معتبرا شرعا (بلا اسلام ولا اسلام) معتبرا شرعا (بلا إيمان و) الاظهر (أن التصديق قول للنفس) ناشئ (عن المعرفة) تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليقه بعده بقوله (لأن المفهوم منه) أي من

التصديق

التصديق (لغة) هو (نسبة الصدق) باللسان أو القلب (إلى القائل وهو فعل) لسانی أو نفسانی (والمعرفة) ليست فعلا انما هي (من قبيل الكيف المتقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام) من (المعرفة عن مفهوم التصديق) لغة مع ثبوت اعتبارهما ما شرعا في الإيمان (وثبوت اعتبارهما) شرعا (في الإيمان) ما على أنهما جزاء لمفهوما شرعا أو على أنهما (شرطان لاعتباره) لاجراء أحكامهما (شرعا) فلا يعتبر شرعا بدونهما (و) هذا الثاني (هو الوجه اذ في الأول) وهو كونهما جزأين لمفهوما (يلزم النقل) أي نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي (وهو) أي النقل (بلا موجب) أي بلا دليل يقتضي وقوعه (منتف) لانه خلاف الأصل فلا بصار إليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثرت في الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب إليه بدون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الإيمان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل عن الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الإيمان بل أعاده بقوله أن تؤمن لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في أنه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق بأمور خاصة فهو تصديق بتلك الأمور الخاصة بالمعنى اللغوي (وعدم تحقق الإيمان بدونهما) أي بدون المعرفة والاستسلام (ليس يستلزم جزئيهما للمفهوم) أي مفهوم الإيمان (شرعا) لاجواز الشرطية الشرعية) أي جواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعا وحقيقته التصديق بالأمور الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الأمور هي ما علم بحجى محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة كما مر (واذا) بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف أي اذا تقرر أن كلاما من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وان تحقق عدم الإيمان بدونهما لا يستلزم جزئيهما لمفهوما الإيمان (ظهر ثبوت التصديق) لغة بدونهما فثبت (مع الكفر) الذي هو ضد الإيمان أي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر

التنبية عليه (لأننا نجد مانعا في العقل) يمنع (من أن يقول جبار عنيد لبي كريم صدق بلسانه مطا بفا) هـ. ذا القول (لاعتقاد جنانه ثم يقتل لغلبة هوى) أى هوى نفس لذلك القتال (بل تدوق) ذلك القتل (كثيرا على ما يظهر) أى يطالع (عليه من تتبع القصص فان بعضها) أى بعض القصص (يفيد قتل بعضهم) أى الانبياء (مع العلم) أى علم القاتلين (بنبوتهم) لانه رزأوا فيهم كما وقع في يحيى وزكرياء عليهم الصلاة والسلام (وبعضها) أى القصص (يفيد قتل بعضهم مع ذلك) أى الاعتراف بنبوته ذلك البعض (غير أن الله سبحانه سلم) ذلك المقصود بالقتل (كما قصده عوج) هو ابن عتق هو (والجبار الذي أغراه) بالسيد موسى (مع اعترافه ما بنبوته) السيد (موسى عليه) الصلاة والسلام (على ما نفيد هذه القصة) المسطورة في قصص الانبياء وبعض التفاسير (فلا يكون وجود نحو هـ. ذا) الفعل (دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ) أبو القاسم الاسفراينى (على ما قدمناه عنه) وعبر عنه هناك بالامام (بل) يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي عن قام به التصديق (على عدم اعتباره) أى التصديق (منجيا) له (شرعا) من عذاب الكفر والخلد (والايمان) كما مر أنه المقتطوع به (وضع الهى له) أى لادله سبحانه (تعالى) يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ما شاء (من الامور) (مع التصديق) (قوله لا نالنا نجد مانعا عقليا من أن يقول جبار عنيد لبي كريم صدقت بلسانه الخ) قلت اذا صدق الرسول فيما جاء به عن الله وأقر بلسانه فهو مؤمن فاذا قتل النبي فماذا يكون قلنا زال الايمان لان ترك القتل شرط بقاء الايمان ففى وجده زال كالمحرمة فى النكاح ومن زعم بقاء الايمان مع هذا الفعل فقد كذب النبي صلى الله عليه وسلم ومن كذب النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون صادقا فى الواقع فالذى قاله الاستاذ أبو القاسم هو الصواب والله أعلم (قوله والايمان وضع الهى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ما شاء مع التصديق) قلت لازمه الذى قدمناه ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء وهذا يترتب

وقد مر أنه يكفر من استخف بنبي أو بالحرف أو بالكعبة وهو مقتضى لاعتبار تعظيم كل من الله جـ. لا فى رتبة عليا من التعظيم غير أن الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافى للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم (ولا اعتبار التعظيم المافى للاستخفاف) المذكور (كفر الحنفية) أى حكموا بالكفر (بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المتمسكين) الذين يجترئون به تلك حرمة دينية (لدلائلها) أى دلالة تلك الألفاظ والأفعال (على الاستخفاف بالدين) كالصلاة بلا وضوء عدايل (قد حكموا بالكفر) بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بسبب انها انما فعلها النبي زيادة أو استعجابا بها) بالجر عطف على المواظبة أى بل قد كفر الحنفية من استخف سنة (ممن استخف من) انسان (أخرج جعل بعض العمامة تحت حلقه أو) استخف منه (احفاء شاربه فان قلت) قد فسرت الاسلام بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسر به الشرع (فقد صرح) نبينا (عليه) الصلاة والسلام (في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال) أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله (وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ) وهو وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الاسلام (قلت لاشك) فى (أنه) أى الاسلام (يطابق على ذلك) أى ما ذكر من الاعمال شرعا (كما يطلق على ما ذكرنا) من الاستسلام والانقياد شرعا (وما نسبناه) بوعده تعالى على حصول التصديق عنده من يكفى به فى حصول الايمان والامور التى ذكرها تصح أن تكون شروطا للبقاء كما قدمناه والله أعلم قال الامام العلامة فى شرح التأويلات فى قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر الآية انه تعالى ذكر المؤمنين وفسر الايمان فى آخر هذه السورة وهو قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق بين أحد من رسله أخبر تعالى أن المؤمن من وجد له الايمان بهذه الاشياء

له) أي لا سلام (من ملازمته مع الايمان) كما قدم أنه الاظهر وفي التعبير جمع مع المفاعلة
انتقاد والاولى أن يقال من ملازمته للايمان (أو الاتحاد به) عند من أطلقوا ما
مترادفان (هو) أي الملازمة والاتحاد (بها) أي بالمعنى الذي (ذكرنا) وهو الاستسلام
والانقياد (وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه) الصلاة والسلام) وتقيم الصلاة وتؤتي
الزكاة وهو الاعمال (فلا يلزم) الاسلام بهذا المعنى (الايمان بنفك عنه الايمان)
اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أي
الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الايمان (لاشترط الايمان لصحة
الاعمال) فلا تنفك هي عنه (بلا عكس) اذ لا تشترط الاعمال لصحة الايمان (خلافا
للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم) أي مفهوم الايمان (على ما قدمناه)
عنهم أول استقامة (النظر الثاني متعلقه) إما أن يكون في الكلام حذف أي النظر الثاني
في بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول مع حذف حرف الجر وأقيم المضاف اليه
وهو متعلق مقامه أو يكون المظهر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثاني
متعلق الايمان يعني التصديق (متعلق الايمان) أي ما يجب الايمان به (ما جاء به محمد
وان كل مؤمن آمن بهذه الاشياء وقوله تعالى ان الذين آمنوا وتقرى لان الايمان بالله
تعالى هو تصديقه بجميع ما أخبر به وما أخبر به أن المؤمن من آمن بهذه الاشياء وأن
رسوله حق والله حق وملائكته حق وأن لا تفرق بين أحد من الرسل فما لم يوجد التصديق
بهذه الجملة لا يكون ايمنا بالله تعالى ولا يوجد ذلك في حق اليهود والنصارى لانهم فرقوا بين
الرسول بقولهم نؤمن ببعض ونكفر ببعض وفرقوا ايضا بين الكتب حيث آمنوا ببعض
وكفروا ببعض فلا يكون منهم الايمان بالله تعالى على التحقيق وان وجد من حيث
الصورة (قوله ولا اعتبار العظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بالفاظ كثيرة الخ) قلت
لانه يشترط البقاء كما قدمنا والله تعالى أعلم (النظر الثاني متعلقه)

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن الله عز وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله
تعالى (من اعتقادي) أي أمر المقصود منه اعتقاده (و) من (عملي) أي أمر المقصود
منه العمل (وأعني) بالتصديق الثاني (اعتقاد حقيقة العملي) أي اعتقاد أنه حق وصدق
كما أخبر به صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل هذين) يعني الاعتقادي والعملي شيء (كثير)
جدا (اذ حاصل ما في الكتب الكلامية و) دواوين (السنة هو تفاضيلهما) لان
المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقادات أو
العمل (فاكتفى بالاجمال وهو أن يقرب بأن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله) اقرارا صادرا
(عن مطابقة جنانته واستسلامه) لسانه والجنان القلب كما في الصحاح (وأما التفاصيل
فما وقع) منها (في الملازمة) أي ملاحظة المكلف بعين بصيرته (بأن جذبه) أي المكلف
(جاذب الى التعقل) أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي (وجب اعطاؤه) أي اعطاء ذلك
الأمر التفصيلي (حكمة) المتعلق به خاصة (من وجوب الايمان) فيجب الايمان
(به) تفصيلا (فان كان) ذلك الأمر التفصيلي (مما ينبغي بحجده الاستسلام أو وجوب
التكذيب) للنبي صلى الله عليه وسلم فيه (بحجده) المكلف (كفر) أي حكم بأنه كافر
(والا) أي وان لم ينف بحجده الاستسلام ولا أوجب التكذيب (فسق) جاحده (وضال)
أي حكم بأنه فاسق ضال (فما) أي فالذي (ينفي الاستسلام) فهو (كل ما قدمناه عن
الحنفية) من الانفاظ والافعال الدالة على الاستخفاف (وما) ذكرناه (قبله من قتل نبي اذ
الاستخفاف أظهر فيه) أي في قتل النبي يعني ان قتله أظهر في الاستخفاف بالدين من
الانفاظ والافعال الصادرة من المتمسكين كما مر من استقباح احفاء الشارب والمواظبة
على ترك السنة استخفافا بها (وما) أي والذي (يوجب التكذيب) هو (بحمد كل ما ثبت
عن النبي) صلى الله عليه وسلم (ادعاء ضرورة) أي بحيث صار العلم بكونه ادعاء ضروريا
كالبعث والجزاء والصلوات الخمس (ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية و) حال

(غيره) عن لم يشهدا (في بعض النقول دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل
اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا) أي الشاهد وغيره (فيه)
أي في وجوب الايمان به (كالايان برسالة محمد) صلى الله عليه وسلم (وما به من
وجود الله تعالى) أي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه (وانفراده) تعالى (بإستحقاقه
العبودية على العالمين) اذ هو مالكهم حقيقة لانه الذي أوجدهم من العدم (و) هذا
الانفراد (و) معنى نفى الشريك (في استحقاق العبودية) (و) هو معنى (التنزيه بالالوهية
وسايلزمه) أي ما يلزم التفرد بالرشية (من الانفراد) أي انفراده تعالى (بانقضاء ما عنه
شئ) أي ما به لم عنه الانفراد بالقدم (من الانفراد) أي انفراده تعالى (بالخلق) أي ايجاد
الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (وما يلزم الانفراد بالخلق من
كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا) على ما مر في الركن الثاني من أن ثبوت استناد جميع
الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى
وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض
آخر منها بوقته الذي أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس المعنى هو الارادة (و) ما جاء به
صلى الله عليه وسلم من (أن القرآن كلام الله وما يتضمنه) القرآن (من الايمان بأنه تعالى
متكلم سميع مرسل لرسول قصمهم علينا ورسلا لم يقصصهم) علينا (منزل الكتب) على
من نزلوا عليه من الرسل في الزمان أو على لسان الملائكة (وله عباده مكرمون وهم الملائكة)
جمع ملائكة على الاصل كشمائل وشمائل وهو مقابو مائل بتقديم الهمزة من اللوكة
وهي الرسالة أي موضع اللوكة غلب في الاجسام النورانية المبرأة من الكدورات
الجسمانية القادرة على التشكيل بالاشكال المختلفة (وانه) أي ومن الايمان بأنه تعالى
(فرض الاله واليوم) صوم رمضان (و) فرض (باقي الاركان) أي أركان الاسلام من
الزكاة والحج (وانه) تعالى (يحبي الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها وان) تعالى (حرم

الربا

الربا والمجور والفسار وهو الميسر وذلك مما جاء في هذا) مما تضمنه القرآن أو تواتر
من أمور الدين فمكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره من
لم يشاهدوا (وما) مبتدأ أي الذي (لم يجيء هذا المجيء) أي مجيء ما تضمنه القرآن أو تواتر
من أمور الدين بأن لم يتواتر (بل نقل آحادا) وخبر المبتدأ قوله (اختلاف فيه) أي اختلف
فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره (في كسر الشاهد) لحضرة النبوة (بجمعه لثبوت
التكذيب منه) اذ هو قد علم ضرورة من النبي صلى الله عليه وسلم به بسماعه منه
وان لم يعلمه من بعده وانما يكفر الشاهد بذكر (ما لم يدع صارفا) عن حال ما صدر
منه على التكذيب (من نسخ ونحوه) بيان لاصراف (دون الغائب) الذي لم ينقل اليه الا
آحادا فلا يكفر به (حتى يكفر الشاهد) لحضرة النبوة بالبناء للفعول أي يحكم بكفره
(بانكاره سؤال الملوك) بعد الموت (و) انكاره (ايجاب صدقة الفطر) لسماعه كذا
منهم من النبي صلى الله عليه وسلم (ويفسق) بالبناء للفعول (الغائب به) أي بانكاره كذا
منهما (ويضل) بالبناء للفعول أي يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (وقيل بالتكفير)
أي تكفير الغائب عن حضرة النبوة (في) انكاره (السؤال أيضا تواتره) معنى كما قدمنا
أول هذا التوضيح والمتجه تكفير من أنكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره
مطلقا وقوله (لانه) تعليل لعدم تكفير الغائب بمجرد السؤال وايجاب صدقة الفطر وهو
أن الغائب (لم يسمع من فيه) أي من فم النبي صلى الله عليه وسلم (لم يكن ثبوته من
النبي قطعا) أي على وجه القطع (فلم يكن انكاره تكذيبا له بل) كان تكذيبا (لرواؤه أو
تغليطهم) من غير موجب (وهو) أي ما ذكر من تكذيب رواة الاحاديث الصحيحة
الموثوق بعد التهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب (فسق وضلالة) لا تكفر
(اللهم الا ان رده استخفافا) أي لكونه (انما قاله النبي) صلى الله عليه وسلم ولم
(قوله اخلافا فيه) أي الشاهد للحضرة النبوية والغائب عنها

ينزل في القرآن سريحا (فيكفر) لاستخفافه بجناح النبي صلى الله عليه وسلم (وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة) أي لم يصل إلى أن يعلم من الدين ضرورة (كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت) الصلبية (باجتماع المسامين فظاهر كلام الشافعية إلا كفار بجحد لانهم لم يشترطوا) في الإكفار (سوى التطع في الثبوت) أي ثبوت ذلك الأمر الذي يتعلق به الذنوب لا بلوغ العلم بحد الضرورة (ويجب حمله) أي حمل الإكفار الذي غوطهركلامهم (على ما إذا علم المنكر ثبوت قطعا) لا على ما يعلم علم المنكر ثبوت قطعا ووجه ذلك (لان مناط التكفير وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون) أي انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الأمر قطعا (أما إذا لم يعلم) ثبوت ذلك الأمر الذي أنكره قطعا (فلا) يكفر إذ لم يتحقق منه تكذيب ولا إنكار اللهم (الأن يذكر له أهل العلم ذلك) أي أن ذلك الأمر من الدين قطعا (فيج) بفتح اللام والجيم أي يتبادر فيما هو فيه عند انكشافهم في هذا ما لا يكفره الله من التكذيب وهذا الحل وقع لإمامنا من فاته قال كيف يكفر من خالف الإجماع ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع وانما يبدعه ونضله وأول إطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما إذا صدق المجمعين على أن التجريم ثابت بالشرع ثم حله قال فانه يكون راد الشرع اه والمعتمد عند الشافعية عند إطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس بتكفير جاحد المجمع عليه على إطلاقه بل من جحد مجمع عليه نص وهو من الأمور الظاهرة التي تستلزم في معرفتها انحرافا عن إجماع كماله وتحريرا عن شؤبه ما فهو كافر ومن جحد مجمع عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمع عليه ظاهر النص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف اه وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة أول كتاب القصاص أطلق بعضهم أن مخالف الإجماع يكفر والحق أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالأول يكفر جاحده لمخالفة التواتر لمخالفة

الإجماع

الإجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعي المذوق في المعقولات ويعمل إلى الفلسفة فظن أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع وأخذ من قول من قال أنه لا يكفر مخالف الإجماع أنه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط بمرارة لان حدوث العالم مما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الإجماع (وأما النبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا اتباعه (لأجرا أحكام الاسلام) عليه (من الصلاة بخلافه ودفعه في مقابر المسلمين إلى آخر أحكام المسلمين) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها (في حق) متعلق بالصدر وهو اجراء أي انما شرطه بعضهم لأجرا أحكام المسلمين في حق (بعض أهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه الصلاة والسلام انما أرسل إلى المشركين من العرب أو غيرهم) لا إلى أهل الكتاب كالعيسويين من اليهود وهم أتباع أبي عيسى

(قوله وأما النبري من كل دين يخالف دين الاسلام الخ) قلت قال في السير الصغير باب ما يصير به الكافر مسلما أصله أن الكافر إذا أقر بخلاف ما اعتقده يحكم بأسلامه لانه لا طريق للوقوف على حقيقة عقيدة الجنان لانهم من بواطن الأمور ومكنوناتها والبواطن لا تجعل مناط الربط الأحكام بها فجعل إقراره الصادر عن عقله معرفان على عقيدة الجنان فإذا صدر إقراره على خلاف ما اعتقده استدل لنا على أنه بدل اعتقاده تبدلا ثم الكافر على (١) ثلاثة ضروب عبدة الأوثان وعبدة النيران والمشركون في الربوبية والمنكر للوحدانية كالثنوية والمقر بالوحدانية والمنكر للرسالة كاليهود والنصارى والجاحد للربوبية والمشركون فيها إذا قال لا إله إلا الله يحكم بأسلامه وكذلك لو قال نشهد أن محمدا رسول الله أو قال أسلمنا أو قال آمنا بالله لأنه أقر بما هو مخالف لاعتقاده وانتقل عما هو دينه فجعل ذلك دليلا على إيمانه قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس

(١) ثلاثة ضروب كذا في الأصل ويحذر العدد كتبه معججه

الاصحاب اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرائيل فلا يكتفي في اسلام
من يعتق ذلك بالاثبات بالشهادتين فقط بل لابد ان يأتي بما يدل على براءته من كل دين
يخالف الاسلام بان يأتي بلفظ البراءة أو يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق واعلم
ان اعتقاد اليسوية وشيوخهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم نبوته صلى الله
عليه وسلم يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر اخباره بأنه رسول الله
الى الناس كافة ان رب وغيرهم فخراج البعض من عموم رسالته ابطال لما يتضمنه
اعتقادهم من عصمته فيكون ابطالا لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصاري
يقولون نبيي في آخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من التنقيح شرح
الوسيط هذا وقرل المصنف ان هذا التبري انما يشترطه بعضهم في حق بعض أهل
الكتاب يؤذون بان الاكتفاء في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق وليس كذلك
والمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعقاد اباحة أمر علم تحريره من الدين ضرورة
أو تحريم أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما
اعتقده وان اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد أن محمد رسول الله جاء بنبي
التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجراء أحكام الاسلام (لا) بالنسبة (لثبوت الايمان) له
واتصافه به فيما بينه وبين الله تعالى (فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد) أي أتى بالشهادتين

حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الابحقة وحواسبهم على
الله وعلى هذا المانوية وكل من يدعي الدين اذا قال لا اله الا الله يحكم باسلامه لان ذلك
دليل اسلامه واستسلامه وانقياده لله تعالى وكذلك لو شهد برسالة محمد صلى الله عليه
وسلم أو قال أنا على دين الاسلام أو على الحنيفية فهذا كله اسلام وأما المقر بالوحدانية
والمنكر لرسالة أصلا من أهل الكتاب كاليهود والنصارى اذا قال لا اله الا الله لم يكن مسلما
لانهم كانوا يجحدون الرسالة فلم يقرروا بمخلاف ما اعتقدوا ولم ينتقلوا عما دينوا واذا شهد

(فقط)

(فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري) بالرفع على الفاعلية واعتقاده
مفعول مقدم ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالالوهية
يستلزم اعتقاد انقضاء كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا (ولم يشترطه
بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم بعض الشافعية لم يشترطوه في حق هذا أيضا كما
لا يشترط في حق غيره كالنكوى والوثني اذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين (لانه
عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالشهادتين) أي من أهل الكتاب مطلقا (وقد
نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه) أي في اسلامه المنقول في
البخاري (زيادة على التشهد) أي الاثبات بالشهادتين (و) نقل أيضا (غير ذلك)
أي غير اسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى (ما يكاد انكاره أن يكون
انكارا للضرورة ويحجب) عن هذا (بان كل من كان بحضرته) صلى الله عليه وسلم من
كتابي أو مشرك فقد (سمع منه ادعاء عموم الرسالة) لكل واحد (فاذا شهد أنه رسول
الله لزم تصديقه) اجمالا (في كل ما يدعيه) وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا دلالة
المعجزة على صدقه في كل ما أخبر به عن الله عز وجل وما يدعيه عموم الرسالة وقد علمه وهذا
(بخلاف الغائب) عن حضرته صلى الله عليه وسلم (فانه لم يسمع منه) ادعاء عموم الرسالة
(فتمكنت الشبهة في اسلامه) أي دخوله في الاسلام (بمجرد التشهد لجواز أن ينسب
الى الناس الافتراء في ادعاء العموم) أي عموم الرسالة (جهلا) منه (بثبوت التواتر
عنه) صلى الله عليه وسلم (به) أي بالعموم (هذا وفي تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها
المندرجة تحت الشهادتين (تفاصيل مختلف فيها) هل التصديق بها داخل في معنى
الايمان حتى يكون انكارها كفرا أو ليس بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسألة
بالرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم يكون مسلما على ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل
على جاره اليهودي يعود فقَالَ اشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فنظر الرجل الى أبيه
فقال له أبوه أجب أبا القاسم فشهد بذلك ومات فقال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذي

شبهة (و) هي أنه (قد اختلف) أي اختلف أهل السنة (في تكفير المخالف) في بعض العقائد (بعد الاتفاق) منهم (على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته) وهذا العطف كالتفسير أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة (يكفر المخالف فيه) أي يحكم بكفره بخالفته فيه (كالقول بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي العلم) أي علمه تعالى (بالجزئيات) وكلها من ضلالات الفلاسفة (ومن هذا المهييع) أي الطريق الواضح البين في تكفير من قال به (اثبات الإيجاب) بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشيئة (لنفيه) أي القائل به وهم الفلاسفة الضلال (اختياره) سبحانه وعدم الاختيار نقص (تعالى) الله (عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك) أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة (وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدأ خبره قوله (كنفي مبادئ الصفات) مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم أثبتوا هذه الصفات مع نفي مبادئها التي هي العلم والقدرة ونحوهما (و) نفي (عموم الإرادة) لكل كائن من خير وشر كانه قول المعتزلة أن الشر غير مراد لله تعالى (والقول بخلق القرآن) كما يقولونه أيضا (فذهب جماعة) تفصيل لأجمال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (إلى تكفيرهم) بذلك لأن نافي مبادئ الصفات وعموم الإرادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق القرآن قد نطق بالحديث بأنه كافر وهو ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من قال القرآن مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار ألا تذكروه أما على الأول والثاني فهو أن الجاهل بالله من بعض الوجوه ليس بكافر وليس أحد من أهل أئمتنا بنسمة من النار ثم قال لأصحابنا لو أخاكم ومن يقر منهم برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم يزعمون أنه رسول إلى العرب لا إلى بني إسرائيل كما في بلاد العراق ويتمسكون بظاهر قوله تعالى هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم فمن يقر منهم برسالة

القبلة يجهلها تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي عالم قادر خالق السموات والارض وأما على الثالث فهو أن الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان أحاد الأئمة علماء فلا يكفر منكره أو يقال المراد بالخلق المختلق أي المفتري وليس محال نزاع لأن قائله كافر قطعا (وذهب الاستاذ أبو إسحق الأسفري إلى أن تكفير من كفرنا منهم) أي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا (أخذ بقوله عليه الصلاة والسلام) فيما رواه الشيخان (من قال لأخيه يا كافر فبداء) أي رجع (به) أي بالكفر (أحدهما) وفي لفظ لهما إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فبداء به أي بصفة الكفر أحدهما إن كان كما قال والارجعت عليه قال الامام أبو الفتح القشيري في شرح العمدة في اللعان كأنه يعني الاستاذ يقول الحديث دل على أنه يحصل الكفر لأحد الشخصين إما المكفر أو المكفر فاذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع بأحدهما وأنا قاطع بأنني لست بكافر فالكفر راجع إليه اه (وقيل) انما يكفر المخالف في عقيدة (إذا خالف إجماع السلف) على تلك العقيدة (وظاهر قول الشافعي وأبي حنيفة) رحمه الله تعالى (أنه لا يكفر أحد منهم) أي لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيما ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويجمعهم اه وقال الامام الشافعي رضي الله عنه أقبل شهادة أهل الأهواء الخطائية لأنهم يشهدون بالزور لموافقهم وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبي حنيفة جزم بحكاية عنه محمد صلى الله عليه وسلم لا يكون مسلماً حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك أو يقر أنه دخل في الإسلام وكذلك لو قال أسلمت أو أنا مسلم أو مؤمن لا يحكم بالإسلام لأنهم يدعون الإسلام فان المسلم المستسلم للحق المنقاده وهم يزعمون أن الحق ما هم عليه فلا يكون مطلق هذا

الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد (وان روى عن أبي حنيفة) رحمه الله ما ظاهره خلافه من (انه قال لهم) هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية (اخرج عني يا كافر) فليس تكفيراً لهم (حسبنا) لقول أبي حنيفة يا كافر (على التشبيه) لهم بالكافر بجامع المخالفة في أصل من أصول العقائد وان اختلف الاصلان في العلم من الدين ضرورة (وهو) أي القول بعدم تكفير أحد من المخالفين المذكورين (مختار) الشيخ أبي بكر (الرازي) ونقله عن الكرخي وغيره من أئمتهم (ولكنه) أي المخالف فيما ذكر (يبتدع) بمخالفته (ويفسق) أيضاً (في بعضها) أي يحكم بأنه مبتدع لاحدانه ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبأنه فاسق ببعض مخالفاته كأن يقام عليه البرهان فيصير لاحتمال دليل فيحكم بفسقه (بناء على وجوب اصابة الحق فيها) أي في مواضع الاختلاف في أصول الدين (عينا وعدم تسوية الاجتهاد

اللفظ في حقهم دليل على الاسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك وكذلك لو قال هدت من اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت في الاسلام لا يحكم باسلامه لانه يحتمل انه تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية أو على عكسه فاذا قال مع ذلك دخلت في الاسلام خيفة من زول هذا الاحتمال وقد قال بعض مشايخنا اذا قال دخلت في الاسلام يحكم باسلامه وان لم يتبرأ عما كان عليه لان في لفظه ما يدل على دخول حادث منه في الاسلام وذلك غير ما كان عليه واستدل لنا بهذا اللفظ انه تبرأ عما كان عليه وهكذا ذكر الكرخي في مختصره لو اعترف اليهودي انه على دين الاسلام أو قال أنا مسلم قال أبو حنيفة رحمه الله أو لا يكون هذا اسلاماً منه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله اذا قال اليهودي أو النصراني أنا مسلم وقد أسلمت سئل عنه أي شيء أراد بذلك ان قال أردت ترك دين النصراني واليهود والدخول في دين الاسلام كان مسلماً فاذا قال أردت بقولي أسلمت أنني على الحق ولم أرد بذلك رجوعاً عن ديني لم يكن مسلماً ما بيننا والله أعلم

في مقابلة ما هو الحق عينا (بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها) فان الاجتهاد فيها سائغ وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد (وههنا تفاصيل) لما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه (واختلافات) في مسائل منه (لاتليق بهذا المختصر) اطولها ومنها أن المعتزلة أنكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد فجعله بعضهم كالحيائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبخني واتباعه وجعلوا العبد قادراً على فعله فهو اثبات للنسريك كقول المجوس فالإيمان والكفر عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع متقدمي الامة على الابتغال الى الرب تعالى أن يرزقهم الإيمان ويجنّبهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق (النظر الثالث) في حكم الإيمان من قبوله الزيادة والنقص ووصفه بأنه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه (فيه مسائل) أربع لهذه الاحكام المسئلة (الاولى) في قبوله الزيادة والنقص (قال أبو حنيفة وأصحابه) ربحهم الله تعالى (لا يزيد الإيمان ولا ينقص) وهذا القول (اختاره من الاشاعرة امام الحرمين) جميع (كثير وذهب عامتهم) أي أكثر الاشاعرة (الى زيادته) أي الإيمان (ونقصه قيل) والقائل الامام فخر الدين الرازي وغيره (الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه) أي عدم أخذ الطاعات في مفهومه (فعلى الاول) وهو أخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركبة كما تقدمت له عن الخوارج أو على وجه التكميل كما هو مذهب المحدثين (يزيد) الإيمان (بزيادتها) أي الطاعات (وينقص بنقصانها وعلى الثاني) وهو عدم أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان (النظر الثالث) فيه مسائل الاولى قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص واختاره من الاشاعرة امام الحرمين وكثير وذهب عامتهم الى زيادته ونقصه قيل الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه فعلى الاول يزيد بزيادتها وينقص

(لا) أى لا يزيد ولا ينقص (لأنه اسم للتصديق الجازم مع الازعان) أى القبول باطنا كما قدمناه (وهذا) المفهوم (لا يتغير بضم الطاعات ولا) ضم (المعاصي) اليه (وفيه) أى فيما قيل من هذا البناء (نظربل قال بزيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر) من الأدلة (كتوله تعالى زادتهم إيمانا) من قوله تعالى في سورة الانفال وإذا نلت عليهم آياته زادتهم إيمانا وقوله تعالى في سورة التوبة فاما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا (وتحوه) كقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيمانا والذين اهتدوا زادهم هدى وآياتهم تقواهم ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم (وعن ابن عمر) رضى الله تعالى عنهما (قلنا يا رسول الله ان الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار) رواه أبو اسحق الثعالبي في تفسيره من رواية علي بن عبد الله العزير عن حميد بن عيسى بن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر بنقصانهم وعلى الثاني لأنه اسم للتصديق الجازم مع الازعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وفيه نظربل قال بزيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى زادتهم إيمانا وتحوه وعن ابن عمر قلت يا رسول الله ان الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار قالوا ولا مانع من ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه من أجل البداهات إلى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام حين خطب بقوله تعالى أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قايي) قلت قوله فيه نظربل يعنى في قوله وعلى الثاني لا (قوله لظواهر الخ) دليل القائلين بالزيادة والنقصان قلت حتى القائلون بالنظرى أن يذكروا دليل المذهب المنصور ثم دليل خلافه ثم الجواب عنه قلنا انه لما صدق الله تعالى فيما أخبر من الازل إلى الابد على الجملة فقد آمن به وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ما لا يتناهى لا يتزايد في ذاته فتصديقه أيضا لا يتزايد في ذاته ولا يتناقص

(وقالوا)

(وقالوا) أى القائلون بأن الإيمان مجرد التصديق (لأمانع) عقلا (من ذلك) أى من كون الإيمان بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا (بل اليقين الذي هو مضمون التصديق) لكونه أخص من التصديق (بتفاوت قوة) أى من جهة القوة (في نفسه) وله في القوة مراتب مبتدئة (من أجل البداهات) ككون الواحد ونصف الاثنين منتبهة (إلى أخفى النظريات القطعية) التي منها كون العالم حادثا (ولذا) أى لتفاوته (قال) السيد ابراهيم (الخليل) على نبيناو (عليه) الصلاة والسلام حين خطب بقوله تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قايي) فطلب الترتي في الإيمان وسيأتى تأويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قايي بما يزيد المقام وضوحا (والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره) وهم بعض الأشعرية (لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي) أى تلك الجهات (غير نفس الذات) أى ذات التصديق (بل بتفاوته) أى بسبب تفاوت الإيمان باعتبار تلك الجهات (بتفاوت المؤمنين) عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق (وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال إيمانى كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه) أى لا يقتضى ما ذكر من المساواة في كل الصفات بل يكفي لإطلاقه المساواة في بعضها (فلا أحد يسوى بين إيمان أحد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء) من كل وجه (بل يتفاوت) إيمان أحد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء (غير أن ذلك التفاوت) هل هو (بزيادة ونقص في نفس الذات) أى ذات التصديق والازعان القائم بالقلب (أو) هو تفاوت لا بزيادة ونقص في نفس الذات بل (بأمور زائدة عليها فنعوا) يعنى الحنفية وموافقيهم (الاول) وهو التفاوت في نفس الذات (وقالوا ما يتخايل) أى ولهم ظاهرا قوله تعالى فزادتهم إيمانا الخ (قوله والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة الخ) تحريرا لحل النزاع (قوله فنعوا الاول) هو أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات (قوله وقالوا ما يتخايل الخ) ردوا تأويل ما ذكره القائلون بالزيادة

يظن (من أن القطع يتفاوت قوة) أي من حيث القوة في ذاته (انما هو راجع الى جلالة) أي ظهوره وانكشافه (فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته) المؤدية اليه (كان يلزم الكائن فيه كالجزم في قوائنا الواحد نصف الاثنين) والاولى أن يقال كالجزم في حكمنا بدل في قوائنا (وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا) وهو أن العالم حادث (كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر) وهو أن الواحد نصف الاثنين (خصوصا مع عزوب النظر) وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم أي غيبته عن الذهن (في تخيل أنه) أي الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (أقوى و) ليس بأقوى في ذاته (انما هو أجلي عند العقل فحين) معشر الحنفية ومن وافقنا تمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزم ماهية لا متناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها و (لوسلما ثبوت ماهية المشكك) فلا يلزم كون التفاوت في افرادها بالشدّة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر (و) (لوسلما) (أن ماهية التفاوت) في افراد المشكك (شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى) البياض (الكائن في العاج) وقوله (مأخوذ) خبر ثان لان أي ولوسلما ان ماهية التفاوت في البياض مأخوذ (في ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل) كالثلج (لانسلم أن ماهية اليقين منه) أي من المشكك الموصوف بما ذكر (لعدم ما) أي دليل (يوجب) أي يلزم عنه القول به (ولوسلما ان ماهية اليقين متفاوت لانسلم أنه) يتفاوت (بمقومات الماهية) أي أجزائها (بل بغيرها) من الامور والنقدان (قوله ولوسلما أن ماهية اليقين تتفاوت لانسلم ان بمقومات الماهية بل بغيرها) قلت بسطه أن الامام النووي رحمه الله قال في شرح مسلم الاظهر أن نفس التصديق يزيد بكثره النظر وتظاهر الأدلة ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتبر الشبهة ولا يترزل إيمانهم بعارض قلوبهم من شرحة وان اختلفت عليهم

الخارجة

الخارجة عنها العارضة لها كالألف لل تكرار ونحوه (وقد ذكرنا) يعني الحنفية وموافقهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (أنه) أي الإيمان (يتفاوت باثراق نوره) أي بزيادة إثارته في القلب (و) زيادة (ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدّة) فيه (فلا خلاف في المعنى) بين القائمين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك (اذ يرجع النزاع الى أن الشدّة والقوة التي اتفقنا على ثبوت التناوت بهما زيادة ونقصانا هل هي داخل في مقومات) حقيقة (اليقين أو خارجة) عنها (فقد اتفقنا) معشر المذهبين لتفاوت الإيمان والنافين له (على ثبوت التفاوت) في الإيمان (بأمر معين والخلاف في) خصوص (نسبته) أي نسبة ذلك الأمر المعين (الى تلك الماهية) بدخوله في مقوماتها أو خروجه عنها (لا عبرة به) لانه ليس خلافا في نفس التفاوت (وان كان زيادة اشراقه) في القلب (غير زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن الخوارج) أي الامور الخارجة عن ماهية الإيمان (التي يثبت بها) أي بتلك الامور الخارجة (التفاوت) في الإيمان (ما ذكره امام الحرمين حيث قال) في الارشاد في جواب سؤال (النبي) من الانبياء صلى الله عليه وسلم (يفضل من عداه) في الإيمان (باستمرار تصديقه) وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك (يعني) الامام باستمرار التصديق (توالي أشخاصه) لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي أشخاصه (لا استمرار مساعدة) الدليل (الموجب) للتصديق (و) استمرار مشاهدته (الجلال والكمال) يعين البصيرة (بخلاف غيره) أي غير النبي (حيث يعزب) أي يغيب (عنه) ذلك تارة الاحوال وأما غيرهم من المؤلفين ومن يلونهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن انكاره ولا يشك عاقل في أن تصديق الصديق رضى الله تعالى عنه لا يساويه تصديق كل أحد ولهذا أوردا البخاري قال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على إيمان جبريل وميكائيل قلت لانسلم أن الزيادة بمقومات ماهية

فلا يشهد (ويحضر) أخرى فيشهد (فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من
الايان لا يثبت لغيرهم البعضها) فيكون ايمانهم لذلك أكثر (فاستمرار حضور الجزم
قديم) أي يظن (زيادة قوة في ذاته) أي ذات الجزم (وليس اياه) أي وليس ذلك
الاستمرار زيادة قوة (أو اياه) أي أو يكون زيادة قوة (و) لكن (ليس داخلا) في
حقيقة الايمان (على ما رددناه) أي أتينا به من التردد الذي ذكرناه (أنفا) أي قريبا
بقولنا هو زيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها مع الكلام على ذلك (والى
هذا) الذي ذكرناه من تأويل الزيادة (ترد الظواهر) الناطقة بالزيادة (من الآتي)
التي سردنا أعدادها فيما مر (و) من (الحديث) الذي قدمناه (وقول) سيدنا (على
رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء) أي عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر والحساب
وتحولاتها بأن شاهدتها واقعة (ما زددت) بسبب وقوعها (يقينا) بها (الظاهر) بالرفع
نعت لقول أي قول على الذي هو ظاهر (في تصور زيادته) أي اليقين لان قوله ما زددت
يقينا يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة يرد (الى الزيادة) والمراد ما تضمنته من الزيادة
الى الزيادة (بما قلنا) أي بالمعنى الذي قلنا وهو ما تحصل بأمور خارجة عن مقومات الماهية
منها ما ذكره امام الحرمين فقوله وقول مبتدأ خبره يرد مقدر قبل قوله الى الزيادة دل عليه ترد
المذكور (هذا) الذي ذكرناه كما ذكرناه ولكن ههنا سؤال وجواب أشار اليه المصنف
بقوله (ولما كان ظاهر قول الخليل) الخ حاصل السؤال أنه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق
بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل له أولم تؤمن قال بلى

الايمان فان النظر الواحد اذا أدى الى جزم يمنع النقيض وصدق هو بية فقد حصل له
التصديق والا كان ظنا فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد وان كرره ألف مرة مثل
الاول بلا زيادة وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثلا يساويه الجزم الحاصل من نظر
واحد فلا زيادة تحصل من كثرة النظر ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت

(ولكن)

(ولكن لا يطمئن قلبي) يقتضي (عدم الاطمئنان) قبل ذلك (وهو يناقض القطع وعدم
التردد) والخليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب
ما يطمئن به قلبه بالايمان هذا تقرير السؤال وأما الجواب فأشار اليه بقوله (احتج)
وهو جواب لما أي لما كان الظاهر لا يصح ان يراد احتج (الى تأويله فقيـل) في تأويله
(الخطاب) أي بقوله بلى ولكن لا يطمئن قلبي (مع الملك) حين قال له الملك أولم تؤمن
فقال ما قال (لا يطمئن قلبه بأنه) أي الملك المخاطب له (جبريل والتأمل اليسير
ينفيه) أي يتقن هذا التأويل أي يتبين به بطلانه لان الآية مصرحة بأن الخطاب للرب
تعالى وأنه المخاطب لابراهيم (وقيل) في تأويله المراد في الآية بقوله لا يطمئن قلبي
(زيادة الاطمئنان) أي ايزداد قلبي طمأنينة (ويرجع الكلام في معنى زيادته ويحيى
فيه ما تقدم) من أن الزيادة في ذات الايمان أو بأمور خارجة على ما عرفت تقريره
(وقيل) في تأويله (طلب) السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم (حصول القطع بالاحياء
بطريق آخر وهو البديهي) الذي بداهته (سبب وقوع الاحساس به) أي بالاحياء
(وهذا) تأويل (حسن و) لكنه (لا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين)
لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص أو لا يزيد ولا ينقص والآية على هذا التأويل
لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه (وحاصله) أي حاصل هذا التأويل (أنه لما قطع) السيد
ابراهيم صلى الله عليه وسلم (بذلك) أي بالقدرة على إحياء الموتى (عن موجب) بكسر
الجيم أي الدليل الموجب للقطع (اشتاق الى مشاهدة) كيفية (هذا الامر العجيب

الحرارة مثلا والنور وكذلك النار فانه جوهر مضيء محرق وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت
أجزاء النار وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية وكذلك
شجر القرع لا يزيد على شجر الداب من حيث الشجرية وكذلك الانبياء والملائكة عليهم
الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملكية وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل

الذي جزم بثبوته) وضرب لذلك المصنف مثلاً بقوله (كن قطع بوجوده مشق وما فيها من أجنة) جمع جنان جمع جنة أي من بساين كثيرة (بانعة) أي ذات ثمار نسيجية (وأنها جارية فنار عتسه نفسه في رؤيتها والابتهاج بشاهدتها) أي طلبت منه ذلك (فأنها) أي النفس (لا تسكن) عن ذلك الطلب (وتطمئن حتى يحصل منهاها) أي ما تمتعه من المشاهدة (وكذا شأنها) أي النفس (في كل مطلوب) أيها (مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والطلب ليحصل القطع بوجوده مشق إذا فرض ثبوته) وهذا التأويل يشير إلى أن المطلوب بقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم ولو كان ليطمئن قلبي هو سكن قلبي عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول تمتع من المشاهدة المحصلة لعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم (المسئلة الثانية) في وصف الإيمان بأنه مخلوق (لما شيخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق والاول) وهو القول بأن الإيمان مخلوق شكى (عن أهل سمرقند) من مشايخ الحنفية (والثاني) وهو القول بأن الإيمان غير مخلوق شكى (عن البخاريين) منهم وهذا الخلاف صدر (بعد اتفاقهم) يعني الفريقين (على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخاري) المدينة المعروفة بما وراء النهر (كابن الفضل والشيخ اسمعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة) بفتح الفاء وسكون الراء وغين موحدة وبعد الالف نون ولاية من حيث الذكروا أن جازا التفاوت عندنا من حيث المذكور (قوله المسئلة الثانية لشيخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند الخ) قلت ووجه هؤلاء هي حجة الشيخ تقي الدين بن تيمية في حروف القرآن ووجه البخاريين هي (١) من حتى عليه فأنقل إليه اسمافا وتيمما والله الموفق

(١) كذا في الاصل ولعل في العبارة تحريف فخرها كتبه مصححه

وراء

وراء الشاش والشاش مدينة وراء سيحون وجيحون من أعمال سمرقند (فكفروا) أي حكموا بكفر (من قال بخلق الإيمان) أي بأن الإيمان مخلوق (والزموا عليه) أي على القول بخلق الإيمان (خلق كلام الله تعالى ورووه) أي القول بأن الإيمان غير مخلوق (عن فوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة) وفوح عند أهل الحديث غير معتمد وقال هؤلاء في توجيهه كون الإيمان غير مخلوق الإيمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد (لأنه قال تعالى بكلامه الذي ليس بخلق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم به) أي بالإيمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله (قد قام به ما ليس بخلق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذي ليس بخلق لأنه) أي الشأن (بقراءة ما نظمه الغير) أي ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (لا تنقطع) بتلك القراءة (النسبة) أي نسبة ذلك النظم المقروء (إليه) أي إلى الناظم خطبة كان أو غيرها (بل يقال قال) فلان (خطبة فلان و) قال (شعره) فتنسب الخطبة إلى منشئها والشعر إلى ناظمه (و) يقال (لمن تكلم بكلام) جيد مثلاً ولم ينسبه لقائله (هذا ليس كلامه وإنما هو كلام فلان) أي الذي تكلم به أولاً (مع أنه) أي قائله الثاني هو (المتكلم به الآن قال بعضهم) أي بعض من تلك بما ذكره للقول بأن الإيمان غير مخلوق (يقال فلان تلا كلام فلان إذا قرأ منظومه الدال على كلامه فنقرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة لا مجاز لأن تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا) أي بأن يقرأ المنظوم الدال على كلامه (هذا) الذي ذكرناه في توجيه القول بأن الإيمان غير مخلوق هو (غاية متمسكهم وجههم مشايخ سمرقند) أي نسب مشايخ سمرقند مخالفينهم البخاريين ومن تبعهم إلى الجهل إذا الإيمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فاعل من أفعال العباد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنة (وقد ذكروا) يعني الحنفية البخاريين وغيرهم (في الفقه)

ما هو الزامهم ببطلان متممهم وهو (أن مثل الحمد لله رب العالمين الرجز الرحيم إلى آخر الفاتحة إذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو) أي الجنب (ممنوع من قراءة القرآن فظهر) به هذا الذي ذكره في الفقه (أن ما وافق لفظه لنظ القرآن إذا لم يتصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى) فبطل ما تمسكوا به ولا بطل وجه آخر (و) هو أنه يلزم (أيضا كون كل ذاكر) لله (من القائل سبحان الله والحمد لله) ونحوهما (بل كل متكلم في أي غرض فرض وان لم يوافق) كلامه (نظم القرآن إلا في أجزاء) منه (قد قام به) هذا خبر كون أي يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به (ماليس بمخلوق من معاني كلام الله تعالى) وذلك ما لا يقوله ذولب (اذنهما) أي من تلك الأجزاء (ما) أي جزء (يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها) واقع (في القرآن فان كان قيام ماليس بمخلوق به) أي بالمتكلم لغرض من الأغراض (باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الايمان بل كل متكلم) يلزم قيام ماليس بمخلوق به (كما قلنا وان كان) قيام ماليس بمخلوق به (باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم) من كون الايمان غير مخلوق (فان المتلفظ بالشهادتين اقرارا) أي لأجل الاقرار (بالتصديق) أو حال كون تلذظه اقرارا بالتصديق (لم يقصد قراءة القرآن) انما قصد الاقرار بالتصديق (ونص كلام أبي حنيفة) رحمه الله (في الوصية صريح في خلق الايمان) وليس المراد الوصية التي كتبها العثمان البتي بفتح الباء الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة في الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي كتبها لاصحابه في مرض موته حين سألوه أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة (حيث قال) في هذه الوصية (نقر بأن العبد مع) جميع (أعماله وأقراره ومعرفة مخلوق) اه قال المصنف (ثم نقول الذي نعتقد أنه القائم بقارئ القرآن كله) بالرفع مبتدأ (حادث) خبره والجملة خبران وانما حكما بان ما يقوم به حادث (لان القائم به ان كان مجردا لتلفظ)

وهو

وهو المعنى المصدري (والملفوظ) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (بان كان غير متدبر) لما يتلو (أصلا وانما يشترع لسانه في محفوظه) حال كونه أي القارئ (غير واع لما يقول أصلا ولا متعقل معناه فظاهرا) أن ما قام به حادث (اذا الأول) وهو التلفظ المراد به معناه المصدري (أمر اعتباري) لاحقيق والاعتباري حادث لانه مسبوق بما يعتبر به (والثاني) وهو المفوظ (معلوم كون العدم سابقا عليه ولاحقا له) وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما لحقه العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه كما مر أوائل الكتاب (وان كان) القارئ (متدبرا) لما يتلو (فانما يحدث في نفسه صور معاني النظم) أي نظم القرآن (وغايتها أن تدل على) المعنى (القائم بذات الله تعالى للقطع بانها) أي الصور والحادثة في نفس القارئ المتدبر (ليست عين) المعنى (القائم بذاته) تعالى (اذا لا يتصور انفسا كذلك) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات (ثم شتان) أي افتراق (ما بين الصفتين في النوع) لان كلامهما من نوع شوي نوع الآخر (فان القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسي) فقوله الذي في محل نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان (والقائم بنفس القارئ) هو (صفة العلم بتلك المعاني المنظمة لا) صفة (الكلام رأيت قارئ أقيموا الصلاة) هل (قام بنفسه طابها) أي الصلاة أو إقامتها أي الايمان بها قومية لا خلل في أركانها كالا شذ في انه لم يقم به طابها (من المكافين) انما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكافين (وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره) أي من أمر ذلك الغير (ونهيته وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم) بأن ذلك الغير أمر أو نهى أو خبر (فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة أعني) بالقراءة (أصوات القارئ المكتسبة) له (ولذا) أي وليكونها حادثة مكتسبة (يؤمر بها) أي بإيجادها (تارة) كما في الصلاة أمر إيجاب كقراءة الفاتحة أو أمر ندب كالسورة معها (وينهى عنها أخرى) كما في حالي الجنسية والحيض (وكذا

(الكتابة) وعلى إيجاد الكاتب صور الحروف وتأليفها حادثة ولذا يؤمر بها تارة بكافي
 كتابة المصاحف للمتنهرو وينهى عنها أخرى ككافي حالي الجنبية والحيض (والمتروء)
 بالسنة (المكتوب في المصاحف المسموع) بالاسماع (المحفوظ في الصدور قديم
 وهذا) الذي قاله أهل السنة من أنه محفوظ في الصدور (بقتضى قيامه) أى المعنى
 القديم (بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب) الذي هو محل الفهم والتعقل
 (فالجواب انه) أى هذا الذي قاله أهل السنة (ظاهر فيما ذكرنا) أي السائل من
 قيام المعنى القديم بنفس الانسان (غير أنهم) لم يريدوا هذا الظاهر بل (تساهلوا في)
 هذا (اللفظ) الذي عبروا به (وصرحوا بتساهلهم) أى بما يدل على تساهلهم (حيث
 أعقبوا هذا الكلام) الذي ذكره أى أتوا عقبه (بقولهم ليس) المقروء المكتوب المسموع
 المحفوظ (حالا في لسان ولا) في (قلب ولا مصحف لان المراد به) أى بقولهم - هم المقروء
 (المعلوم بالقراءة) وبقولهم - المكتوب في المصاحف (المفهوم من الخط و) بقولهم -
 المسموع المفهوم من (الالفاظ المسموعة وهذا) أى قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب
 ولا مصحف (تصريح) منهم (بأن) المعنى (المعلوم) المفهوم (ليس حالا في القلب
 وانما الحال فيه نفس فهمه و) نفس (العلم به) اما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا
 فيه و) متعلق العلم والفهم (هو القديم بل) قد (نقل بعضهم) أى بعض أهل السنة
 (أنهم منعوا من) إطلاق (القول بحلول كلامه) تعالى (في لسان أو قلب أو مصحف
 وان أراد به) حال إطلاقه الكلام (اللفظي رعاية للادب) لئلا يسبق الى الوهم إرادة
 لنفسى القديم وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك أمور
 ١٠ الاول أن قوله لمشايع الحنفية خلاف الخ يؤذن بأن الخلاف في المسئلة غير معروف
 لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الأشعرى الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أم لاها في
 هذه المسئلة وروينا عنه بطريق متصل اليه بما فهم من اجازة وعبارته من ذهب الى

أنه يعنى الايمان مخلوق حارث المحاسبى وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
 العزيز المكي وغيرهم من أهل النظر ثم قال وقد ذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل
 الحديث أنهم - يقولون ان الايمان غير مخلوق * الامر الثانى أن الأشعرى مال الى أن
 الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله أن إطلاق الايمان في قول من قال ان الايمان غير
 مخلوق ينطبق على الايمان الذى هو من صفات الله تعالى لان من أسمائه الحسنى المؤمن
 كما نطق به الكتاب العزيز وإيمانه هو تصديقه تعالى في الازل بكلامه القديم اخباره
 الازل بوحدايته كما دل عليه قوله تعالى انى أنا الله لا إله إلا أنا ولا يقال ان تصديقه تعالى
 محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق في هذه المسئلة عند
 التأمل محل خلاف لان الكلام ان كان في الايمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب
 بمباشرة أسباب محصلة للمخلوق فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا وان أريد الايمان الذى
 دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى أنه المصدق لخباره بوحدايته في
 قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو وقوله تعالى انى أنا الله لا إله إلا أنا فلا يتجه لاهل السنة خلاف
 في انه قديم وأما ان أريد تصديقه رساله باظهار المعجزات على أيديهم - فهو من صفات
 الافعال وقد علم الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واطهارها يدل على انه
 صدقهم بكلامه في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت نفرض
 الخلاف في إطلاق قول القائل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوى الصادق
 بالايمان الذى هو وصف لله سبحانه وبالايمان الذى هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون
 القائل بجواز إطلاق أن الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة
 لانه المتبادر من إطلاقه في لسان أهل الشرع واحتمال إرادة ما يصدق به وبغيره بعيد
 جدا والقائل بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان على الايمان الذى هو وصف لله تعالى
 وان الإطلاق يومه القول بأنه مخلوق وهو خطأ وضلال فقد تحقق ما هو محل النزاع فلما

ليس هذا خلافاً في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وثمة حقيقة هذا الخلل على هذا الوجه من النفاثس والحمد لله (المسئلة الثالثة) اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فنعى الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه قالوا (وانما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير) من العلماء (منهم الشافعي وأصحابه) وهذا النقل عن الأكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض بأن شيخ الاسلام أبا الحسن السبكي نقل في كتابه مفردة على هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري اهـ (ولا خلاف بينهم) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بنبذه (في أنه لا يقال) أنا مؤمن ان شاء الله (لشك في ثبوته) أي الايمان (للحال) أي حال التكلم بالاستثناء المذكور (والا) أي وان لا يكن ذلك بأن كان الاستثناء للشك

(قوله المسئلة الثالثة) اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فنعى الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقاً وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك الخ قلت مشي في هذه كما في التي قبل وقد قد منا طريق النظر فعليه ما نقول لنا ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه كما جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ دخل علينا عويعر أبو الدرداء فقال يا نبي الله اني أقول أنا مؤمن حقاً فقال يا أبا الدرداء ان لم تقبل حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً واه غنجا في تاريخ بخاري وما رواه الحرث بن مالك الانصاري أنه مر بالنبي صلى الله عليه وسلم لم فقال كيف أصبحت يا حارث قال أصبحت مؤمناً حقاً رواه الطبراني في الكبير ورواه البزار من حديث أنس بن مالك وما روى الطبراني عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ أسئل أحدكم أمؤمن أنت فلا يشك

(كان

(كان الايمان منقياً) لان الشك في ثبوته في الحال كفر (بل ثبوته في الحال مجزوم به) دون شك (غير أن بقاءه الى الوفاة) عليه (وهو المسمى بايمان الموافاة) أي الذي يوافق العبد عليه أي يأتي متصفاً به آخر حياته وأول منازل آخرته (غير معلوم) له (ولما كان ذلك) يعني ايمان الموافاة (هو المعتبر في النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم) بقوله أنا مؤمن ان شاء الله (في ربطه) أي الايمان في قوله أنا مؤمن (بالمشيئة وهو) أي

ولانه لما اتصف الذات حقيقة بالايمان كان العبد مؤمناً على القطع والبتات وكان في علم الله أيضاً مؤمناً لان الله تعالى يعلم كل شيء كما هو في الحال وان كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة كما أنه يعلم الحى حياً وان علم أنه يموت بعد ذلك ولا يصح أن يقول المتحرك انا متحرك ان شاء الله تعالى (قوله ولا خلاف بينهم أنه لا يقال للشك) فيه نظر بل هو عندهم للشك على أحد المقامين كما سرح به الامام نضر الدين الرازي رحمه الله ولفظه أما الذين قالوا أنا مؤمن ان شاء الله فلهم فيه مقامان أحدهما ان يكون ذلك لاجل الشك في حصول الايمان وتقريره عند الشافعي أن الايمان عند رضى الله تعالى عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والقرار والعمل ولا شك أن كون الانسان آتياً بالاعمال الصالحة مشكوك فيه والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازماً بحصول الاعتقاد والقرار الا أنه لما كان شاكاً في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكاً في حصول الايمان قلت وعن هذا قال الامام السفكدرى لا ينبغي للحنفي أن يزوجه بنته من شفعوى المذهب قال الامام نضر الدين فثبت ان من كان قوله ان الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف في اللفظ فقط (قوله بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم) ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو

إيمان الموافاة أمر (مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) فلا وجه لوجوب تركه (الأأنه) أي الشأن (لما كان ظاهر التركيب) في قول القائل أنا مؤمن أن شاء الله (الاخبار بقيام الإيمان) به (في الحال وقران) بالنصب عطف على قوله الاخبار أي كان ظاهر التركيب أمرين الاخبار المذكور واقتران كلمة (الاستثناء به) أي بالاخبار بقيام الإيمان به في الحال (كان تركه) أي ترك الاستثناء (أبعد عن التهمة) بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كافر (فكان) تركه (واجبا) لذلك ولما كان هذا الإنما يتشبه عند إطلاق اللفظ دون قصد إلى إيمان الموافاة المنتضى للتبرك بالمشيئة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال أمام من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه أشار إلى الجواب عن هذا بقوله (وأما من علم قصده) إيمان الموافاة وأنه إنما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة (فربما اعتاد النفس) أي نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (التردد) في الإيمان في الحال (لكثرة اشعارها) أي إشعار النفس بواسطة الاستثناء (بتردها) أي النفس (في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه) أي كثرة اشعار النفس بالتردد في ثبوت الإيمان واستمراره (مفسدة إذ قد يجزى إلى وجوده)

مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) قلت المقام الثاني وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على إيمان الموافاة بل قال الامام نضر الدين لنسافيه وجوه الاول كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول ان شاء الله فيصير هذا استثناء بمحصول الانكسار في القلب وزوال العجب وروى ان أبا حنيفة قال لقتادة لم تستثن في إيمانك قال اتبعا لآبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال له أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى قال

أي التردد في الثبوت والاستمرار (آخر الحياة الاعتقاد) فاعل يجزى (به) أي بذلك التردد (خصوصا والشيطان متبطل) أي منقطع مجرد نفسه (بك) أي بسببك ساع في هلاكك يا ابن آدم (لاشغل له سوالك فيجب) حينئذ (تركه) أي الاستثناء المؤدى إلى هذه المفسدة وأنت خير بأن اشعر اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذ المفروض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وبالله التوفيق * (المسئلة الرابعة الإيمان باق) حكما (مع النوم و) مع (الغفلة و) مع (الغشية) أي الانغماء (و) مع (الموت وان كان كل منها) أي من هذه الحالات الأربع (يضاد التصديق) مطلقا حقيقة فيضاد الإيمان لأنه تصديق خاص (و) يضاد (المعرفة) كذلك وهذا بالنظر إلى تفسير الإيمان بالمعرفة (ولاكن الشرع حكم بيقا حكمهما) أي التصديق والمعرفة (إلى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة إلى إبطالهما باكتساب ما) أي باكتساب أمر (حكم الشرع بمنافاته) له ما على ما عرفت فيما سبق (فيرتفع) به هذا الاكتساب (ذلك الحكم) الذي حكم الشرع ببقائه (خلافًا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة) أي فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن وفي عبارة الرازي كان لقتادة أن يجيب ويقول لأنه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله * الثاني أنه تعالى ذكر في هذه الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله تعالى والاحلاص في دين الله والتوكل على الله تعالى والايان بالصلاة والزكاة لوجه الله تعالى وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمس لاجرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله وروى أن الحسن سأله رجل فقال أمؤمن أنت فقال الإيمان إيمان فان كنت تسأل عن الإيمان بالله

المصنف هنا نظر من وجهين أحدهما أنه جعل خلاف المعتزلة في أن النوم والموت
يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم أهل السنة مثل ذلك فلم يتحصل من كلامه
ما هو محل خلاف الثاني أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بطلب الايمان عن
النائم والميت مخالف لما في المواقف ونسرحه عنهم وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاما لما قال
أن الايمان هو التصديق فقط مع دعواهم الاجماع على وصف النائم ونسوحه بالايمان وعبرة
المواقف عنهم أنهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون
مصدقا كالتائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الاجماع ثم ذكر في المواقف
جواب أهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لانه حقيقة
فيه بل لأن الشارع يعطى الحكمي حكم المحقق وإلا أي وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد
عليهم أي على المعتزلة منه في الاعمال أي لانها عندهم من الايمان والغافل والنائم ليسا
في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم إلا بأن الحكمي كالمحقق
انتهى وقد استدلل المصنف بقياس وصف الايمان على وصف النبوة فقال (واذا قلنا
إن النبوة من الانبياء والنبي) بهمز ودونه (معناه النبي عن الله تعالى) وهو بدون الهمزة
وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فانا مؤمن وان كنت تسألني عن قوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا أدري ان آمنهم أم لا * الثالث ان
القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لاسيما اليه فكذا
هذا نقل عن الثوري رحمه الله قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً لم يشهد بأنه من أهل
الجنة فقد آمن بنصف الآية والمقصود كما لاسيما الى القطع بأنه من أهل الجنة فكذا
لاسيما الى القطع بأنه مؤمن * الرابع أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن
المعرفة فعلى هذا الرجل انما يكون مؤمنا بحسب حكم الله تعالى فأما في نفس الامر فلا
اذا عرفت هذا لم يبعد أن يكون المراد بقوله ان شاء الله عائد الى استدامة مسمى الايمان

محقق

محقق من المهموز بقلب الهمزة والادغام (فلا شك أنه) أي النبي (ليس منبثا في حل
النوم ولا مبلغا في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ
عنه) أي عن الله تعالى (إلا مرة واحدة) ولا يرتاب في ذلك من له أدنى مسكة (و) أيضا
(الاتفاق) واقع (على أن حكم النكاح و) حكم (سائر العقود باق بعد فناء الايجاب
والقبول) الذي هو مسمى العقد طاعة الناس الى ذلك (والحاجة فيما نحن فيه) من
الايمان (اليه) أي الى بقاء الحكم (أمس) أي أكد لان عصمة الدم والمال منوطة به
(وأما ان كانت النبوة) بدون همزة مأخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الواو وحدة بمعنى
الرفعة ليعكون معناها (مرتبة من) مراتب (القرب) المعنوي وهو قرب المنزل
عند الله تعالى (خاصة) نعت ثان وجه له (يقترن بها) في موضع النعت الثالث أي
موصوفة بأن يقترن بها (ايجاب التبليغ عن الله) تعالى (بمن أوصى اليه بذلك) أي
بأن يبلغ عن الله (إجلالا) مفعول لاجل متعلق بايجاب التبليغ والمعنى أن ايجاب
التبليغ للاجلال (لمن حله الله) تعالى (ذلك) التبليغ وكافه القيام باعبائه (فهى)
أي النبوة بهذا المعنى (بعينها باقية أبدا ووصف الروح) اذ الروح لا تنفى بفناء البدن (والله
واستحضار معناه أمر اداء من غير حصول ذهول وغفلة وهذا المعنى محتمل * الخامس
أن أصحاب الموافقة يقولون شرط كونه مؤمنا في الحال حصول الموافقة على الايمان
وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف على المجهول مجهول
فلهذا السبب حسن أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله تعالى * السادس أن يقول أنا مؤمن
ان شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان الرجل ولو
كان مؤمنا في الحال الا أن يتقدير أن لا يتفق ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده كعدمه
ولم تحصل فائدة أصلا فكان المقصود من ذكره هذا الاستثناء هذا المعنى * السابع
أن ذكره الكامة لا ينافي حصول الجزم والقطع ألا ترى أن الله تعالى قال لتدخلن

أعلم) قال المصنف رحمه الله (ولنختم) هذا (الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة) بأن تذكر أجمالاً ما تقدم تفصيل معظمه فان في ذكر الجمل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعاً لمنفرقيها يحصل به مزيد اتضاح للقصود بواسطة قرب استحضارها (وهي) أي عقيدة أهل السنة (انه) أي الرب (تعالى واحد) بمعنى انه يستحيل عليه قبول الانقسام وانه لا يشبهه ولا يشبهه في ذات ولا في صفة ولا في فعل (لا شريك له) في الألوهية وهي استحقاق العبادة (منفرد بخلق الذوات) بصفاتها (و) خلق (أفعالها) فلا خالق سواه سبحانه (ومنفرد بالقدم) بذاته (وبصفاته الذاتية) فلا ابتداء لوجوده ولا قدم بذات ولا بصفة سواه سبحانه (وكذا) صفاته (الفعلية) فهي قديمة (عند الخلقية) من عهد الامام أبي منصور على ما مر (كسكونه خالقاً ورازقاً فهو خالق قبل) وجود (المخلوقين رازق قبل) وجود (المرزوقين) أي ان هذا الوصف ثابت له (في الازل) والاشعرية ردوا ذلك الى صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها فقال (وصفات ذاته) وهو مبتدأ خبره قوله (حياته) وما عطف عليها أي هي حياته وعلمه الى آخرها والحياة صفة تقتضي

المسجد الحرام ان شاء الله آمين وهو تعالى منزّه عن الشك والريب فثبت أنه تعالى انما ذكر ذلك تعليماً منه لعباده هذا المعنى فكذا هنا فالاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تقوى الامر الى الله تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان * الثامن ان جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورأينا له ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى أو ائلكم المؤمنون حقاً وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك فالؤمن يقول ان شاء الله حتى يجعله بركة هذه الكلمة من القسم الاول لامن القسم الثاني ثم أجاب عن استدلالنا فقال والجواب أن الفرق بين وصف الانسان بكونه مؤمناً وبين وصفه بكونه متمحراً حاصل من الوجوه التي

صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى (بلا روح حالة) فيه تعالى فلا تشبهه حياة المخلوق (وعلمه) تعالى وهو صفة بها امتياز الاشياء (بلا ارتسام) لصورها (في قلب ولادماغ) لتعالیه سـ سبحانه عن التأثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق (بكل جزئي كان) أي وجد في الخارج (أو هو كائن قبل كونه) أي وجوده الخارج (من حركة كل شعرة ونحوها) كالذرة والهباء (وسكونها) بيان للجزئيات التي هي من متعلق العلم عند أهل السنة (بعلم واحد) لان كلام من صفاته تعالى لا تكثرفيه وانما التكثير في العلاقات والمتعلقات (لم يتجدد له) سبحانه (علم بحسب تجدد المعلومات) كعلوم المخلوقين (وقدرته) بالرفع عطف على حياته أيضاً (على كل الممكنات وارادته) وقد سبق تعريفها (ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاغات بارادته ومحبته ورضاه وأمره) وكل من المحبة والرضا وهما بمعنى أخص من الارادة والمشية وهما بمعنى اذ كل من الرضا والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام نفسي (والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره) قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل ان الله لا يأمر بالفحشاء والله لا يحب الفساد (والكل) أي كل الكائنات من الطاعات

ذكرنا وانه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم هم مؤمنين حقاً وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فوجب الشك في المشروط وبهذا يقوى عين مذهبنا انتهى بحروفيه قلت في هذا أبحاث الاول ان الشك في حصول ماهية الايمان لا يصح أن يكون مبني أولوية الاستثناء وانما هو مبني الجزم بالاستثناء الثاني ان القائل بأن الاعمال من الايمان لا يقول انها منه قبل وجوبها بل اذ وجبت كان وجوب الايمان بها كوجوب التصديق والاقرار على من لم يفعلها ما فان فعل التصديق ذلك بالتصديق والاقرار وان لم يفعل بطل التصديق والاقرار اذ خرج من الايمان ولا يدخل في الكفر واذا كان كذلك فلا يصح أن يستثنى الاحال ما وجب عليه

والمعادي وغيرهما (بقضائه وقدره) تعالى (بلا جبر) منه (و) لا (إلجاء في الأفعال التكليفية) والتضاء عند الاشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدر معين في ذواتها أو أفعالها أو كما مر في المتن من التستري وقررناه من أن معنى قضائه تعالى علمه أزلا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق العلم (وسمعه) بالرفع عطفاً أيضاً على حياته (بلا سماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة) على الاجسام اللينة (وكلام النفس) فانه تعالى يسمع كلامهم ما رزق بصره بالرفع عطفاً كما مر (بلا حدقة يتقاهم تعالى رب العالمين عن ذلك) أي عن السماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين (لكل موجود) متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم أو حادث جليل أو دقيق (كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء ونظفاً السراير متكلم) بالرفع خبر ثالث لأن أي انه تعالى واحد منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف أي هو متكلم (بكلام قائم بنفسه أزلا وأبدياً في الآفة والسكوت) والمراد أن كلامه تعالى منزّه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق

فعل ولم يأت به وهم لا يفصلون الثالث أن قوله وظهر أن الخلاف في اللفظ فقط ليس كذلك بل ظهر أن هذا من رد المختلف إلى المختلف ومثله ليس نزاعاً لفظياً الرابع قوله المقام الثاني أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله ليس لأجل الشك لا يصح لما تقدم له أن عند الشافعي رحمه الله الإيمان عبارة عن شجوع الأمور الثلاثة وهذا حكاية اعتقاد لا بحث قال ومن قال به هذا يلزمه وقوع الشك فعن صحة هذا اللزوم لا يصح هذا النفي الخامس أن قوله كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فيكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناءً بحصول الانكسار في القلب وزوال العجب لا يطابق قول أصحاب الشافعي الأولى أن يقول حيث كانت

من الآفة المسماة بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره على إدارة الكلام في النفس ومن السكوت الباطن الذي هو ترك الإدارة مع القدرة عليها (ليس بصوت ولا حرف) لأن الحروف والاصوات أعراض حادثه وهو سبحانه (لاتقوم الحوادث به) لأنه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (فلا يصح عليه حركة ولا سكون) لأنهما من صفات الاجسام وانه تعالى منزّه عن الجسمية كما مر أول الكتاب (وايحل) تعالى (في شيء) لا بذاته ولا صفاته أما ذاته فلا أن الحلول هو الحصول في الحيز تبعاً وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ولأن الحلول يناق في الوجوب الذاتي لاقتدار الحال إلى المحل وأما صفاته فلا أن الانتقال من صفات الذات بل الاجسام (ليست صفاته من قبيل الاعراض) لأن الاعراض حادثه وهو تعالى منزّه عن قيام الحوادث بذاته (ولا عينه ولا غيره) أي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته أما أنها ليست عين الذات فظاهر وأما أنها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا ما يتفك أحدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه (أحدث) سبحانه (العالم باختياره) خلافاً للفلاسفة في قواهم بالاجباب الذاتي (من غير غرض) له تعالى في احداثه (هو) أي

الدعوى الاولوية والدليل موجب ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من ذكر أجل النعم عليه ويعارض ما ذكر أن قرآن الاستثناء يوهم التردد فتركه أبعـد عن التهم وإن علم قصد المتكلم فيخشى عليه اعتياد النفس التردد فلا يقاوم ما ذكره ما يخاف منه عليه السادس أن عندى في صحة قوله روى عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة لم تستثن في إيمانك قال اتبعا لأبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال أبو حنيفة هلاقتك يدت بقوله أولم تؤمن قال بلى نظراً فانه انما ذكر الطمع في المحقق في المستقبل لافي الحاصل في الحال وجواب أبي حنيفة رحمه الله على طريق إرخاء العنان السابع أن قوله كان لقتادة أن يقول لأنه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب

ذلك الغرض (استكمال) أي طلب حصول كمال (زائد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له) بايجاد ما يوجد ولا ما أوجده من العالم (اسم ولا صفة) بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفاته ذاتة (لا ضد له ولا مشابه) في ذات ولا في صفة ولا في فعل (ولا حد) له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوي على أجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله (ولا نهاية) عطف مباين وعلى الثاني عطف تفسيري وعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على عام (ولا صورة) لان المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزّه عن الجسمية وصفاتها (بستحيل عليه) سبحانه (سمات النقص كالجهل والكذب) بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلام صفات الاله صفة كمال (ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان) وقد مر هذا التنزيه مع أدلته أول الكتاب (لا يكون) في ملكوته تعالى (الامايشاء) من خير وشر ونفع وضرر ومج وخسر بل لا تقع لمحّة ناظر ولا فتنة خاطر الا بارادته تعالى (لا يحتاج) سبحانه (الى شئ) هو الغنى مطلقا قال الله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء فكل موجود فقير اليه تعالى في وجوده وبقائه وسائر ما عتده به (وانه) تعالى (حليم) باللام من يد الظمانينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله لا يمس المطلوب هنا وهو زوال العجب والتبرك ولا المطلوب الاول الذي هو الشك في الايمان للشك في حصول العلم فهو تاب عنه من كل وجه على ما لا يخفى (١) وفيه على عدم فهمنا مراد الآية وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما قطع باحياء الله الموتى عن وحي الله تعالى أو نحوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده المصنف ثم انه لا يرى قول صاحب النبي صلى الله عليه وسلم حجة في الظنيات فكيف صار قول صغار التابعين حجة فيما هو فوق ذلك الثامن ان قوله الثاني ان يقال ذكر في هذه الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله تعالى والاخلاص في دين الله تعالى والتوكل على الله تعالى

(١) هكذا في الاصل ولتحرير العبارة كتبه مصححه

ويناسبه

ويناسبه ما بعده أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكررا خلق ما خلق على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية أو دينية وأمر بما أمر على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه كذلك (عفو) يحو أثر العصيان ويكفره بالاحسان (غفورا) كباثر من شاء من مات مصرا على الكبائر) خلافا للمعتزلة وأصل الغفرانعة الستر والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محمودا والغفران (بشفاعة من شاء) تعالى أن يشفع (من) نبي أو ولي أو لا بشفاعة) بل برحمته تعالى (الا الكفرة أهله مخلدون في النار) قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (والمؤمنون مخلدون في الجنة) بعد دخولهم اياها (ابتداء) من غير عذاب يسبق (أو في عاقبة أمرهم ان أدخلوا النار بجرائعهم) فانهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث المتواترة المعنى (ولا تبديد) أي لا تنفي (الجنة ولا النار) كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما أبدا (ولا تموت الحور) العين (عند أبي حنيفة) بل هن داخلات فيمن استثنى الله والاثنيان بالصلاة والزكاة لوجه الله وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى انما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمسة ينافي قوله لا جرم كان الاول ان يقول ان شاء الله بل مقتضاه وجوب أن يقول ان شاء الله ثم قوله لا يمكنه القطع نفى للوجود انيات والمحسوسات لمن عرف التاسع أن قوله روى ان الحسن سأل رجل فقال أمؤمن أنت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسألني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فانا مؤمن الخ دليل لنا لاله وذلك لان محل النزاع الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقال هنا ما يمتناه في قتادة العاشر ان قوله ان القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا يقتضي أن الاستثناء واجب لأولى ثم صحته بالنظر الى ما في نفس الامر وما عند الله تعالى ولم يكلف به

تعالى بقوله تعالى الامن شاء الله (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن) كما مر مع
دليله (ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة) بين الرائي والمرئي كما مر مع
الاستدلال له (وانه) تعالى (أرسل رسلا) مبشرين ومنذرين (أولهم آدم) صلى الله عليه
وسلم أرسل الى بنيه يعلمهم الشرائع وأما ما في حديث الشفاعة من قول المستشفعين
لنوح عليه السلام أنت أول الرسل فالمراد الى قوم كفار (وأكرمهم) أي الرسل (عليه)
تعالى هو (خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم) الذي لا نبي بعده (وأُنزل) عطف على أرسل
(كتبا) على بعض أنبيائه بين أمره ونهييه ووعدته ووعدته (آخرها) نزول (القرآن)
وكلاهما كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا
الاعتبار كان القرآن أفضلها والا فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد
في تفضيل بعض السور والا تى فعناء أن قراءته أفضل لما أنه أنفع للتدبر العامل به أو
لان ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه أكثر وأشار بقوله آخرها القرآن الى أنه ناسخ لها تلاوة
أحد الحادى عشر أن قوله نقل عن الثورى أنه قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً لم يشهد
بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية انما يرد على من يقول لا يجوز أن يشهد المؤمن
أنه من أهل الجنة الآن الثانى عشر أن قوله الايمان عبارة عن التصديق بالقلب الخ
لا يطابق الاولوية الثالث عشر قوله ان أصحاب الموافاة الخ جوابه ان ما كان صحيحاً على
قول بعض لا يعتد به لم لا يصح أن يكون قولاً لمن لا يقول بذلك الرابع عشر أن
ما استشهد به من قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من الامور المستقبلة
وكلامنا فيما هو ثابت الآن الخامس عشر قوله ان جماعة من السلف ذكروا هذه
الكلمة دعوى مجردة ولا يعلم ذلك عن غير قتادة وقد خصم بقول امامنا رضى الله عنه
السادس عشر قوله ورأى ناله ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله أولئك هم المؤمنون
حقاً وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا

وكتابه وناسخ لبعض أحكامها (وانه تعالى يحيى الموتى فيبعثهم بأجسامهم وانه لا يجب
عليه) سبحانه (شيء) كما مر كل من الاصلين مع دليله (ويجب) على المكلفين من خليفته
(محبته) الاختيارية المكتسبة بالنظر في انعامه بالايجاد والامداد بالبقاء والحواس
وغيرها مما خلق لنفعهم (و) يجب (شكره على) المكلفين من (خليفته وأن سؤال
المالكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراف) كل منها (حق) كما مر
مفصلاً (وأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى) بن مريم (عليه) الصلاة
و (السلام) من السماء (وخروج بأجوج وماجوج) خروج (الدابة) كما في سورة
النمل وفي جامع الترمذى عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تخرج
الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى فتجأ ووجه المؤمن وتخطم أنف الكافر الحديث
(وطلوع الشمس من مغربها) كل منها (حق) وردت به النصوص الصريحة الصحيحة
(وأن الخليفة الحق بعد) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
يكونون كذلك) جوابه ان هذا اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لانقول به ثم على ما قال يكون
الاستثناء لمن لا يكون مؤمناً حقاً وما ذاب به الحق الا الضلال وقد قال صلى الله عليه
وسلم لابي الدرداء رضى الله عنه ان لم تقل أنا مؤمن حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً
السابع عشر أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الانسان بكونه متحرراً من الوجوه التي
ذكرناها ان كان بالنظر للحال فباطل بالسببية وان كان بالنظر الى غير ذلك فليس
الكلام فيه الثامن عشر أن حصول الشك في الصفات المذكورة بعد وجود أدلتها
مكابرة مع العقل والواقع فلا تعتبر التاسع عشر ان مقتضى هذا بعد تسليمه ان يكون
الشك في الايمان الموصوف بالحقيقة واذا كان كذلك فيكون الاستثناء لاجل الحقيقة
لا في الايمان وليس الكلام في هذا العشرون ان قوله تعالى حكم على الموصوفين
انهم مؤمنون حقاً وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في

(والتفضيل) بينهم (على هذا الترتيب) كما مر ذلك كله موضحاً في محله (والله) بالنصب
(سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير مننه) أي جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله (أن
يتوفانا على يقين ذلك) كله (مسلمين انه) سبحانه (ذو الفضل العظيم) والطول العميم (وهو)
سبحانه (حسبنا) أي محسبنا وكافينا (و) هو سبحانه (نعم الوكيل ولا حول) أي لا احتيال
ولا طاقة (ولا قوة الا بالله العلي العظيم) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
ورضى الله تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين والمجد لله رب العالمين

المشروط فهو يقوى عين مذهبنا بقتضى أن المقام الاول وهو الشك هو الراجح من
مذهبهم والشيخ الامام سعد الدين التفتازاني يقول ان كان للشك فهو ككفر لا محالة لكن لم
يعرج المحققون على هذا وقالوا الاولى الترتيب والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

يقول المتوسل بجاء المصطفى الفقير الى الله تعالى محمود مصطفى

نحمدك اللهم على جلاء مرآة أفكارنا بالتفكير في آياتك وواضحات الادله ونشكرك
على ما أنعمت به علينا من اتباع الدين القويم والشرعية السهلة ونصلي ونسلم على سيدنا
محمد الذي أنزلت عليه كتاباً هو لاصل الدين قوام وقاعدة التوحيد عماد ونظام وعلى
آله وأصحابه القائمين بنصرة الدين السالكين سبيل الرشاد للمهتدين (أما بعد) فان
كتاب المسايير في العقائد المنجية في الآخرة تأليف العلامة الاوحد والعلم المفرد
امام العلماء الاعلام الاستاذ الكمال بن الهمام كتاب كشف عن وجه الحق غواشي
الحجب وأرسل لكل مكابر ثواب الشهاب وقد اعنتني بشرحه الجهم الغفير من أرباب
التحبير والتحرير ومن أحسن شراحه الرافعة عن معناه القناع المعربة عن حقائقه

عجود

عجود الاطلاع الشرحان الجليلان الحسنان الجيلان المصوغان في قالب يقرب
تناوله ويسهل على افهام الطالبين تداوله شرح الامام الاملي الكمال محمد بن أبي
شريف الشافعي وشرح أستاذ الاساتذة وجهبذ الجهابذة الشيخ قاسم بن قطوبغا
الحنفي سقى الجميع شآبيب الرحمة ذوالالطف الخفي ولما اشتاقت الى هذين الشرحين
النفوس واستجلت ما استجلاء العيون للعروس بادرا الى طبعهما رغبة في عموم نفعها
الهمامان الفاضلان والنجيبان الكاملان الكرديان اللوذعي الامجد بفضرة
شكر الله أفندي أحمد والبيب الذكي الشيخ فرج الله زكي بالمطبعة العامرة
ببولاق مصر القاهرة في ظل الحضرة الفخيمة الحديوية والعواطف الرحيمة
العباسية من بلغت رعيته بين طلعت جميع الاماني الحديوية الاعظم عباس
باشا حلي الثاني أدام الله أيامه ووالى على الرعية بره وإنعامه ملحوظاً هذا

الطبع اللطيف والشكل الطريف بنظر من عليه جيل طبعه يثني

وكيل المطبعة حضرة محمد بيك حسني وذلك في شهر

ربيع الاول من عام ألف وثلثمائة وسبعة

عشر هجريه على صاحبها

أفضل صلاة وأزكى

تحية

ع

İzmirli i. Hakkı	
Kayıt No	
Kayıt No	889

(٦ - المسيرة)

الكتب الجارية طبعها بغير فتن بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية

عدد ١ شرح ابن أمير الحاج المسمى بالتقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام في
الاصول الجامع بين مذهبي الشافعية والحنفية وبها مشه شرح الامام الاسنوي
على منهاج البيضاوي وشرح الامام القاني الخوارزمي على مغني الاصول للامام
جلال الدين الخبازي اجزاء ٣ والتمن خسون قرش مصري

عدد ٢ شرح المصنف المسمى بكشف الاسرار للنسفي على متنه المسمى بالمنار مع
شرح نور الانوار وحاشيته المسماة بقرالاقار اجزاء ٢ والتمن ثلاثون قرش
مصري

عدد ٣ كتاب سيبويه مع شواهد العلم ومختصر شرح السيرافي عليه اجزاء ٢
والتمن سبعون قرش مصري

عدد ٤ شرح المسيرة للكمال بن أبي شريف على مسيرة الكمال بن الهمام في علم
الكلام مع شرح العلامة قاسم الحنفي ثمنه عشرة قروش مصري
كل من اراد هذه الكتب من أي جهة كانت يتجاربنا في شأنها

فرج الله زكي الكردي بمصر

بالجامع الازهر بالزواق

العباسي

